

Der
„Letter concerning Toleration“
von
John Locke

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades

der Fakultät für Rechtswissenschaft
der Universität Regensburg

vorgelegt von
Katrin Stöckl

Erstberichterstatter: Prof. Dr. Pawlik
Zweitberichterstatter: Prof. Dr. Manssen

Tag der mündlichen Prüfung: 05.12.2012

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| EINFÜHRUNG..... | 1 |
| 1. Erster Teil - Der Begriff der Toleranz..... | 2 |
| 1.1. Toleranz als abstrakt undefinierbarer Begriff | 2 |
| 1.2. Kontinentaleuropäische Entwicklung des Toleranzbegriffs bis zur Zeit Lockes | 5 |
| 1.2.1. Die Heilige Schrift und das antike Rom..... | 5 |
| 1.2.2. Augustinus | 13 |
| 1.2.3. Thomas von Aquin und das Mittelalter | 16 |
| 1.2.4. Erasmus von Rotterdam und der Humanismus | 22 |
| 1.2.5. Martin Luther und die Reformation | 25 |
| 1.2.6. Der Beginn des 17. Jahrhunderts..... | 29 |
| 1.3. Religionspolitischer Hintergrund in England..... | 30 |
| 2. Zweiter Teil – Zentrale Themen Lockes und deren Entwicklung innerhalb seines Gesamtwerks | 42 |
| 2.1. Biographische Einführung | 42 |
| 2.2. Zentrale Themen in Lockes Schriften bis zum Letter concerning Toleration..... | 43 |
| 2.2.1. Der Gottesbegriff und die Rolle des Naturrechts | 44 |
| 2.2.2. Wissen, Vernunft und Glaube | 52 |
| 2.2.3. Die Gemeinschaft der Menschen | 61 |
| 2.2.4. Die Religionsgemeinschaft | 65 |
| 2.2.5. Wesentliches und Indifferentes in der Religion | 66 |
| 2.2.6. Toleranzgrenzen..... | 77 |
| 3. Dritter Teil - Inhalt und historische Auswirkung des „Letter concerning Toleration“ | 80 |
| 3.1. Epistola de Tolerantia | 81 |
| 3.2. Letter concerning Toleration..... | 85 |
| 3.2.1. Übersetzung Popples | 86 |
| 3.2.2. Inhalt | 90 |
| 3.2.2.1. Lockes Hinführung zum Thema | 91 |
| 3.2.2.2. Aufgaben und Wesen des Staates | 96 |
| 3.2.2.3. Aufgabe und Wesen der Kirche..... | 101 |
| 3.2.2.4. Konzeption der Toleranzpflicht..... | 107 |
| 3.2.2.4.1. Organigramm..... | 107 |
| 3.2.2.4.2. Umfang der staatlichen Duldung | 124 |
| 3.2.2.4.3. Die äußere Verehrung..... | 125 |
| 3.2.2.4.4. Die Glaubensartikel | 135 |
| 3.2.2.4.4.1. Die spekulativen Glaubensartikel | 135 |
| 3.2.2.4.4.2. Die praktischen Glaubensartikel | 136 |
| 3.2.2.5. Grenzen der Toleranz | 141 |
| 3.2.2.5.1. Offen gesellschaftsgefährdende Meinungen..... | 141 |
| 3.2.2.5.2. Verdeckt gesellschaftsgefährdende Meinungen..... | 142 |
| 3.2.2.5.3. Kirchen, die unter fremder Herrschaft stehen | 143 |
| 3.2.2.5.4. Atheisten..... | 146 |
| 3.2.2.6. Die religiösen Versammlungen | 149 |
| 3.2.2.7. Schlussplädoyer Lockes..... | 158 |
| 3.3. Nachfolgende Letters..... | 159 |
| 3.3.1. Proasts Argumente | 161 |
| 3.3.2. Lockes Argumente..... | 165 |
| 3.4. Rezeption | 177 |

| | | |
|-----------|---|------------|
| 4. | Vierter Teil - Fazit | 195 |
| 4.1. | Entwicklung der Einstellung Lockes zur Frage der religiösen Toleranz | 195 |
| 4.2. | Stärkung des Staates oder Forderung nach liberalen Grundrechten? | 200 |
| 4.3. | Lockes Entscheidung gegen die Staatskirche als „comprehensive church“ | 202 |
| 4.4. | Erfolgreiche Auseinandersetzung Lockes mit seinem Kritiker Jonas Proast | 204 |

Literaturverzeichnis

I. Primärliteratur

1. John Locke

Ein Brief über Toleranz (A Letter concerning Toleration, englisch-deutsch), übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996.

Epistola de Tolerantia, Latin text edition with a preferred English Translation with an introduction and notes by J.W Gough, Oxford 1968.

An Essay concerning Toleration, in:

-, Henry Richard Fox Bourne, The life of John Locke, in 2 Volumes, Aalen 1969.

-, Goldie, Mark, John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, Indianapolis 2010.

A Second Letter concerning Toleration, in:

-, The Works of John Locke, A New Edition corrected. In Ten Volumes. Volume VI, London 1823. Reprinted Aalen 1963.

-, Goldie, Mark, John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, Indianapolis 2010.

A Third Letter concerning Toleration, in:

-, The Works of John Locke, A New Edition corrected. In Ten Volumes. Volume VI, London 1823. Reprinted Aalen 1963.

-, Goldie, Mark, John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, Indianapolis 2010.

Essays on the Law of Nature, edited, introduced and translated by Wolfgang von Leyden, engl./dt., Oxford 2002.

An Essay concerning Human Understanding, abridged with an Introduction and Notes by Pauline Phemister, Oxford 2008.

Of the Conduct of Understanding, The Works of John Locke, A New Edition corrected. In Ten Volumes. Volume VII, London 1823. Reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963.

Ein Versuch über den menschlichen Verstand (dt./engl.), herausgegeben von Rolf Nölle, in der Übersetzung von J. H. Kirchmann, 2008.

Gedanken über Erziehung, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Heinz Wohlers, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2007.

Two Tracts on Government, edited, with an Introduction, Notes and Translation by Philip Abrams, Cambridge 1967.

Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration, edited by Ian Shapiro, Yale 2003.

Zwei Abhandlungen über die Regierung, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1977.

Zweite Abhandlung über die Regierung, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Kommentar von Ludwig Siep, Frankfurt am Main 2007.

The Second Treatise of Government and A Letter concerning Toleration, edited with a revised Introduction by J.W. Gough, Oxford 1966.

The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures, in: The Works of John Locke, A New Edition corrected. In Ten Volumes. Volume VII, London 1823. Reprinted Aalen 1963.

Sacerdos und Ecclesia, in:

-, John Locke: writings on religion, edited by Nuovo, Victor, Oxford 2002.

-, Goldie, Mark, John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, 2010.

The Fundamental Constitutions of Carolina, in:

-, Bourne, H. R. F., The life of John Locke, in 2 Volumes, Volume I, Aalen 1969.

-, Goldie, Mark, John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, Indianapolis 2010.

Brief an Limborch, in: The Correspondence of John Locke, Vol. III, hrsg. von E.S. de Beer, Oxford 1978.

2. Weitere Philosophen und Theologen

Die Bibel, Die ganze Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Köln: revidierter Text 1964.

Aquino, Thomas von, Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe, ungekürzte dt.-lat. Ausgabe, Band 15, Heidelberg und Graz 1950.

Aquino, Thomas von, Summe der Theologie, zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, Erster, Zweiter und Dritter Band, 3. Auflage, Stuttgart 1985.

Augustinus, Aurelius, Confessiones/Bekenntnisse (lat./dt.), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München, 3. Auflage, 1966.

The works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century, Letters 1-99, II/1, Translation and Notes by Roland Teske, S.J., editor John E. Rotelle, O.S.A, Hyde Park, New York 2001.

Cherbury, Edward Lord Herbert of, De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimile, a Possibili, & a Falso ; De Causis errorum: una cum tractatu de Religione Laici, et Appendice ad Sacerdotes ; nec non quibusdam Poematibus, in: Herbert von Cherbury, in 2 Bänden, Band I, Faksimile-Neudruck der Ausgaben London 1645 herausgegeben und eingeleitet von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

Cherbury, Edward Lord Herbert of, De Religione Gentium Errorumque apud eos Causis, in: Herbert von Cherbury, Band II, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Amsterdam 1663 herausgegeben und eingeleitet von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967.

Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking*, Faksimile-Neudruck der Erstausgabe London 1713 mit deutschem Paralleltext. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Günter Gawlick. Mit einem Geleitwort von Julius Ebbinghaus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.

Chillingworth, William, *The Religion of the Protestant a Safe way to Salvation or an answer to a booke entitled mercy and truth, or charity maintain'd by Catholiques, which pretends to prove the contrary*, Reproduced from a copy in York Minster Library, Great Britain 1972.

Erasmus von Rotterdam, *Enchiridion*, Handbüchlein eines christlichen Streiters, übertragen und herausgegeben von Werner Welzig, Graz-Köln 1961.

Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Ausgabe in acht Bänden, Lateinisch und Deutsch, Dritter Band, *In Novum Testamentum Praefationes*, Vorreden zum Neuen Testament, *Ratio*, Theologische Methodenlehre, Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler, hrsg. von Werner Welzig, Darmstadt 1967.

Erasmus von Rotterdam, *Fürstenerziehung*, *Institutio Principis Christiani*, Die Erziehung des christlichen Fürsten, Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von Anton J. Gail, Paderborn 1968.

Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Übersetzt von Walter Euchner. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetcher. Neuwied/Berlin 1966; Frankfurt am Main 1984

Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 2 Volumes. Introduction by Christopher Morris, London 1965.

Luthers Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von Albert Leißmann, Bände 1 und 2, hrsg. von: Otto Clemen, Bonn 1912.

Milton, John, *Areopagitica and other prose works*, Introduction by Prof. C. E. Vaughan, 1927.

Spinoza, Benedictus de, Tractatus theologico-politicus (1670). Deutsch: Theologisch-politischer Traktet, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt herausgegeben Günter Gawlick, mit neuer Auswahlbibliothek, Hamburg 1994.

Toland, John, Christianity not mysterious: or a Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel contrary to Reason, Nor above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd A Mystery., Faksimile-Neudruck der Erstausgabe London 1696 mit einer Einleitung von Günter Gawlik und einem textkritischen Anhang, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

II. Sekundärliteratur

Aaron, Richard I., John Locke, Third edition, Oxford 1971.

Allen, John William, A History of Political Thought in the Sixteenth Century, London/New York 1964.

Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 4. Auflage, Münster 2008.

Apetorgbor, Nicholas Kwame, Tertullian: Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache, Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum, in Schriftenreihe THEOS, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 58, Hamburg 2004.

Ashcraft, Richard, John Locke. Critical assessment, edited by Richard Ashcraft, Volume II, Routledge, 1991.

-, in: The Cambridge Companion to John Locke, edited by Vere Chappell, S. 226-251, Cambridge 1994.

Aubert, Roger, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, S. 422-454, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

Axtell, James L., *The Educational Writings of John Locke, A Critical Edition with Introduction and Notes* by James L. Axtell, Cambridge 1968.

Baumgartner, Wilhelm, *Naturrecht und Toleranz, Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und politischen Philosophie bei John Locke*, Würzburg 1979.

Besier, Gerhard, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 6, hrsg. von Brunner, Otto, Conze, Werner und Koselleck, Reinhart, 1. Auflage, S. 454-605, Stuttgart 1990.

Beutel, Albrecht, *Martin Luther, Mönch, Professor, Reformator*, in: *Große Theologen*, Christian Danz (Hrsg.), Darmstadt 2006.

Biddle, John Charles, *1640 – John Locke on Christianity: His context and his Text*, Ann Arbor, Michigan 1972.

Blockmans, Wim, in: *Erasmus von Rotterdam, Die Aktualität seines Denkens*, hrsg. von: Jan Sperna Weiland, Wim Blockmans, Willem Friijhoff, Hamburg 1988.

Bourne, Henry Richard Fox, *The life of John Locke*, in 2 Volumes, Aalen 1969.

Bright, Pamela, *Das Donatistische Schisma bis 390 n.Chr.*, S. 98-103, in: *Augustin-Handbuch*, hrsg. von: Volker Henning Drecol, Tübingen 2007.

Chappell, Vere, *The Cambridge Companion to John Locke*, edited by Vere Chappell, Cambridge 1994.

Conrad, Hermann, *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches*, S. 155-192, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

Cranston, Maurice, *John Locke. A biography*. Oxford 1985.

-, *John Locke and the Case for Toleration*, S. 101-121, in: *On Toleration*, edited by Susan Mendus and David Edwards, Oxford 1987.

-, John Locke, S. 55-69, A Letter concerning Toleration in focus, edited by John Horton and Susan Mendus, London /New York 1991.

Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zum Deismus seiner Zeit, Halle a. S. 1910.

Collins, James, The British Empiricists Locke-Berkeley-Hume, Milwaukee 1967.

Dunn, John, The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?, in: From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England, Edited by Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, Nicholas Tyacke, Oxford 1991.

-, The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the argument of „The two Treatises of Government“, Cambridge 1969.

-, Measuring Locke's Shadow, S. 257-285, in: Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration, edited by Ian Shapiro, Yale 2003.

Ernst, Wolf, Toleranz nach evangelischem Verständnis, S. 135-154, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

Euchner, Walter, John Locke zur Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Hamburg 2004.

Fischer, Paul, Die Religionsphilosophie des John Locke aus seinen sämtlichen Werken in Zusammenhang dargestellt, Berlin 1893.

Fitschen, Klaus, Der Katholizismus von 1648 bis 1870, in: Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, III/8, Leipzig 1997.

Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, Geschichte Gehalt und Gegenwart eines Begriffs, Frankfurt am Main 2003.

Fritsch, Matthias J., Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung, Naturrechtliche Begründung – Konfessionelle Differenzen, Hamburg 2004.

Fuhrer, Therese, Augustinus, hrsg. von: Martin Hose, Darmstadt 2004.

Gäbler, Ulrich, Einführung, in: William Reginald, Ward, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Leipzig 2000.

Geest, Paul von, S. 526-539, in: Augustin-Handbuch, hrsg. von: Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007.

Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen, hrsg. von Günther Frank, Jörg Haustein, Albert de Lange, Göttingen 2000 (Bensheimer Hefte; H. 95).

Gericke, Wolfgang, Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 1989.

Goldie, Mark, The Theory of Religious Intolerance in Restoration England, S. 331-368, in: From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England, edited by Grell, Ole, Peter, Israel, Jonathan, Tyacke, Nicholas, Oxford 1991.

Gough, J. W., the Development of Locke's Belief in Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, edited by John Horton and Susan Mendus, London/New York 1991

-, John Locke's Political Philosophy. Eight studies, Second edition, Oxford 1973.

Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur: Europa 1500 – 1800, Göttingen 2000.

Grimsehl, Hans-Martin, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Toleranzauffassung bei John Locke und Samuel von Pufendorf, S. 214-226, in: John Locke, Wissenschaftliches Colloquium, Halle (Saale) 1984.

Guggisberg, Hans R., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, S. 455-481, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

-, Religiöse Toleranz, Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.

Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, Reformation und Neuzeit, 3. Auflage, Chr. Kaiser, Gütersloh 2005.

Heckel, Martin, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, 2. Auflage, Göttingen 2001.

Hentze, Willi, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam, Paderborn 1974.

Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, Frankfurt am Main/Bern /New York/Paris 1992.

Hunt, John, Religious Thought in England, From the Reformation to the end of the last century, in III Volumes, Vol. I, London 1871.

Israel, Jonathan, William III. and Toleration, S. 129-170, in: From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England, edited by Grell, Ole, Peter, Israel, Jonathan, Tyacke, Nicholas, Oxford 1991.

Jenkins, John J. Understanding Locke, An Introduction to Philosophy through John Locke's Essay, Edinburgh 1983.

Jordan, Wilbur K., The Development of Religious Toleration in England, Gloucester 1965.

Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, S. 145-157, in: Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe, Hrsg. Christoph Enders/Michael Kahlo, fundamenta iuris, Schriftenreihe des Leipziger Instituts für Grundlagen des Rechts, Band 6, Paderborn 2007.

Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, Bibliothek München 1967.

Kaplan, Benjamin J., Divided by Faith, Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, Massachusetts, London 2007.

Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, edited by John Horton and Susan Mendus, London/New York 1991.

Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, S. 484-503, in: John Locke, Critical Assessment, edited by Richard Ashcraft, Volume II, 1991.

King, Peter, The Life and Letters of John Locke. With extracts from his Correspondence, Journals and Common-place Books, New York/London 1984.

Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 4. Auflage, Stuttgart 1991.

Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, herausgegeben von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1982.

Kraynak, Robert P., John Locke: From Absolutism to Toleration, S. 53-69, in: American Political Science Review 74, 1980.

Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, S. 101-125, in: Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, Hrsg.: Matthias Mahlmann, Hubert Rottleuthner, Berlin 2006.

Lamprecht, Sterling Power, The moral and political philosophy of John Locke, New York 1962.

Lecler, Joseph, Die Gewissensfreiheit: Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, S. 331-371, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

Lechler, Gotthard Victor, Geschichte des englischen Deismus, Mit einem Vorwort und bibliographischen Hinweisen von Günter Gawlick, Hildesheim 1965.

Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, München 2009.

Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte – Ein Gewebe politischer Diskurse, München 2008.

Mabbott, J. D., John Locke, London /Basinstoke 1973.

Mahlmann, Matthias, Ethische Duldsamkeit und Glauben – (Rechts-)Philosophische Grundlagen religiöser Toleranz, S. 75-100, in: Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, Hrsg.: Matthias Mahlmann, Hubert Rottleuthner Berlin 2006.

Malherbe, Michel, Vernunft und Glaube, S. 247-279, in: Essay über den menschlichen Verstand, herausgegeben von Udo Thiel, 1997.

Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion, Responsibility, Cambridge 1996.

Mendus, Susan and Horton, John, John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus, edited by John Horton and Susan Mendus, London /New York 1991.

Mendus, Susan, On Toleration, edited by Susan Mendus, David Edwards, Oxford 1987.

Mensching, Gustav ,Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955.

Milton, J. R., Locke's life and times, S. 5-25, in: The Cambridge Companion to Locke, edited by Vere Chappell, Cambridge 1994.

Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, 6. Auflage, Göttingen 1996.

Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, Amsterdam 1983.

Moore, J. T., Locke on Assent and Toleration, S. 183-190, in: John Locke, Critical Assessment, edited by Richard Ashcraft, II. Series, 1991.

Müller, Sascha, Menschenwürde und Religion – Die Suche nach der wahren Freiheit – metaphysische Wegweiser von Platon bis Hegel, München 2012.

Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, S. 163-187, in: John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, edited by John Horton and Susan Mendus, London/New York 1991.

Nuovo, Victor, John Locke: writings on religion, edited by Nuovo, Victor, Oxford 2002.

O'Reilly, William, Protestantische Kultur in England und Irland im 17. und 18. Jahrhundert, S. 57-72, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, Hrsg. Peter Claus Hartmann unter Mitarbeit von Annette Reese, Frankfurt am Main 2004.

Rogers, G. A. J., Zur Entstehungsgeschichte des Essays, S. 11-38, in: Essay über den menschlichen Verstand, herausgegeben von Udo Thiel, Berlin 2008.

Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, 2. Auflage, Tübingen 1999.

Ronnick, Michele V.; Cicero's Paradoxa Stoicorum: a commentary, an interpretation and a study of its influence, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris 1991.

Rosman, Doreen, The Evolution of the English Churches 1500 – 2000, Cambridge 2003.

Rupp, Gordon, Religion in England 1688-1791, edited by Henry and Owen Chadwick, Oxford 1986.

Schlette, Heinz Robert, Toleranz, S. 193-202, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977.

Schmidinger, Heinrich, Wege zur Toleranz, Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.

Schneewind, J.B., Locke's moral philosophy, S. 199-225, in: The Cambridge Companion to Locke, edited by Vere Chappell, Cambridge 1994.

Schreiner, Klaus, Toleranz, S. 445-605, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 6, hrsg. von Brunner, Otto, Conze, Werner und Koselleck, Reinhart, 1. Auflage, Stuttgart, 1990.

Shapiro, Ian, Introduction, S. I-XV, in: Two Treatises of government and a Letter concerning Toleration, edited by Ian Shapiro, New Haven/London 2003.

Seckler, Max, Toleranz, Wahrheit, Humanität, S. 123-150, in: Konflikt und Toleranz? Analysen – Sondierungen - Klarstellungen, Hrsg.: Michael Kessler, Wolfgang Graf Vitzthum, Jürgen Wertheimer, Tübingen 2002.

Specht, Rainer, John Locke, München 2007.

Speyer, Wolfgang, Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche, Wien 1998.

Stötzel, Arnold, Christlicher Glaube und Römische Religiosität bei Tertullian, München 1972.

Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, Berlin, New York 1977.

Taggart, Edward, Locke's Writings and Philosophy, Historically considered, New York/London 1984.

Thiel, Udo, John Locke. Mit Selbsterzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Udo Thiel, Reinbek bei Hamburg 1990.

-, Essay über den menschlichen Verstand, herausgegeben von Udo Thiel, 1997.

Trevor-Roper, Hugh, Toleration and Religion after 1688, S. 389-408, in: From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England, edited by Grell, Ole, Peter, Israel, Jonathan, Tyacke, Nicholas, Oxford 1991.

Tyacke, Nicholas, The rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719, S. 17-51, in: From Persecution to Toleration, The Glorious Revolution and Religion in England, edited by Grell, Ole, Peter, Israel, Jonathan, Tyacke, Nicholas, Oxford 1991.

Waldron, Jeremy, *God, Locke and Equality, Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge 2002.

Ward, William Reginald, *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig 2000.

Warmbrunn, Paul, *Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive*, S. 13-40, in: *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe*, Hrsg. Christoph Enders/Michael Kahlo, *fundamenta iuris*, Schriftenreihe des Leipziger Instituts für Grundlagen des Rechts, Band 6, Paderborn 2007.

Weyer, Stefan, *Die Cambridge Platonists, Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1993 (*Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften*; Bd. 540).

Wieland, Georg, *Das Eigene und das Andere*, S. 11-25, in: *Toleranz im Mittelalter*, Hrsg.: Patschovsky Alexander und Zimmermann, Harald, Sigmaringen 1998.

Windstrup, Alan George, *Political Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, Princeton 1978.

Wolff, Robert Paul, *Jenseits der Toleranz*, S. 7-58, in: Wolff/Moore/Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt 1970.

Wolterstorff, Nicholas, *Locke's philosophy of religion*, in: *The Cambridge Companion to Locke*, edited by Vere Chappell, Cambridge 1994.

Wood, Neal, *The Politics of Locke's Philosophy. A social study of "An essay Concerning Human Understanding"*, Berkeley/Los Angeles/London 1983.

Worcester, Elwood Ernest, *The religious opinions of John Locke*, Geneva/New York 1889.

Yolton, John W., *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge 1969.

-, The Locke reader. Selections from the works of John Locke with a general introduction and commentary, Cambridge 1977.

-, Locke on the Law of Nature, in: John Locke. Critical Assessments, edited by Richard Ashcraft, London/New York 1991.

Der Mensch strebt nach Glückseligkeit auf Erden und nach Glückseligkeit im Jenseits. Doch beide sind an Wert verschieden, das erste steht gegen das zweite zurück, da im Vergleich mit der Ewigkeit nichts in dieser Welt irgendwelche Beachtung verdient, da diese Welt bloß eine Vorbereitung für jene bessere bildet.¹ Die Erforschung und Erfüllung der Bedingungen, von denen unsere ewige Glückseligkeit abhängt, ist deshalb nicht nur ratsam und weise, sondern überhaupt die höchste Pflicht der Menschheit.²

¹ Bourne, H. R. F., The life o John Locke, II, S. 559: "He exhorted [...] to look on this world only as a state of preparation for a better."; Lord King, The life and letters of John Locke, S. 267.

² Epistola de Tolerantia, S. 82/83.

Einführung

In dieser Arbeit wird das Werk „A Letter concerning Toleration“ von John Locke untersucht. Das Werk wurde 1689 in England veröffentlicht und lieferte einen wichtigen Beitrag für zeitgenössische Auseinandersetzungen zum Thema staatlich gewährter religiöser Toleranz.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Begriff der Toleranz. Zunächst soll geklärt werden, was unter dem abstrakten Begriff der Toleranz zu verstehen ist. Im Anschluss daran wird die geschichtliche Entwicklung religiöser Toleranz in Kontinentaleuropa dargestellt. Besonderer Wert wird dabei auf die Rolle Luthers bzw. der Reformation gelegt. Dieser Teil wird durch die religionspolitischen Entwicklungen in England bis zur Veröffentlichung des Werks „A Letter concerning Toleration“ abgeschlossen.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Person John Lockes und der Entwicklung seines Verständnisses von Toleranz. Nach einer biographischen Einführung werden zentrale Motive seines Denkens anhand früherer gesellschafts- und religionspolitischer Schriften des Autors vorgestellt. Dabei werden die Ursprünge wesentlicher Gedanken seines späteren Werkes „A Letter concerning Toleration“ herausgearbeitet.

Der dritte Teil der Arbeit befasst sich mit dem Inhalt und der Wirkung des Werks „A Letter concerning Toleration“ auf die Auseinandersetzungen zur Zeit John Lockes und künftiger Zeiten.

Im vierten Teil schließt die Arbeit mit einer kurzen Zusammenfassung der gewonnen Thesen.

1. Erster Teil - Der Begriff der Toleranz

1.1. Toleranz als abstrakt undefinierbarer Begriff

Der Begriff der Toleranz ist vielschichtig. Heute steht Toleranz für Offenheit der Gesinnung, für Besonnenheit und Umgänglichkeit. Konkret gehört dazu das unbedingte Geltenlassen der Meinung des Anderen. Intoleranz ist dagegen äußerst negativ behaftet und steht für Engstirnigkeit und Überheblichkeit.³

Die heutige Interpretation des Toleranzbegriffes beruht auf einer komplexen Entwicklungsgeschichte, die durch die sozialen und politischen Konflikte der jeweiligen Zeit geprägt wurde. Die Entwicklung des Toleranzbegriffs verlief dabei auf Umwegen. Konservative wie liberale Strömungen wechselten einander über die Zeit ab und formten so das moderne Verständnis von Toleranz.

Bei näherer Beschäftigung mit der Entwicklung des Toleranzbegriffes, taucht gleich zu Beginn die Frage auf, was genau Toleranz ist und wieso es ihrer überhaupt bedarf. Eine konkrete Antwort auf diese Fragen ist nicht möglich, da Toleranz an sich nur schwer allgemein definierbar ist.

Bei Toleranz geht es immer um das Tolerieren, ob im engen Sinne als Erdulden, oder im weiten Sinne als Wertschätzen anderer Ansichten oder Lebensweisen. Im Rahmen religiöser Toleranz geht es spezifisch um das Tolerieren anderer religiöser Überzeugungen. Gerade im Falle religiöser Anschauungen beansprucht aber jede Glaubenspartei den Besitz absoluter Wahrheit für sich und lässt andere Meinungen, innerhalb und außerhalb der eigenen Reihen, grundsätzlich nicht gelten.⁴ Eine konkrete Beschreibung des Wesens der Toleranz ist problembehaftet, da sie stets situationsabhängig erfolgen muss.⁵ Ein Rückgriff auf abstrakte Wortformeln oder systematische Regelungen ist nicht möglich, da verschiedene komplexe Abhängigkeitsbeziehungen nur selten vergleichbar sind. Eine unüberlegte

³ Seckler, Max, Toleranz, Wahrheit, Humanität, in: Konflikttherd Toleranz? Analysen - Sondierungen - Klarstellungen, S. 123.

⁴ Schmidinger, Heinrich, Wege zur Toleranz, S. 21.

⁵ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 193; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 49.

Gleichsetzung zweier ähnlicher Systeme führt zu Paradoxien und Zirkelschlüssen statt zu einer praktikablen Lösung.

Toleranz scheint überall dort notwendig zu werden, wo Menschen und damit verschiedene Meinungen im Sinne von Werten und Wahrheitsansprüchen⁶ aufeinander treffen. Diese Meinungsdiskrepanz kann von einem leichten Abweichen in unwesentlichen Kleinigkeiten bis hin zur völligen Wesensverschiedenheit reichen.⁷ Toleranz kann in diesem Umfeld der Spannungen aus rein pragmatischen Gründen gewährt werden, indem die vorherrschende Gruppe nur auf die Durchsetzung ihres eigenen Wahrheitsanspruches verzichtet aufgrund eines momentan vordringlicheren Zieles, wie etwa die Aufrechterhaltung des Friedens im Land oder aber durch Rückbesinnung auf gemeinsame Übereinstimmungen im Kernbereich.⁸ Die Spannweite der Unterschiedlichkeit bestimmt zudem immer den Umfang erforderlicher Toleranz.

Zu klären ist dabei bis zu welchem kritischen Punkt Toleranz noch gewährt werden kann.⁹ Ist der generelle Raum für Toleranz eröffnet, müssen positive und negative Aspekte einer Toleranzgewährung gegeneinander abgewogen werden.¹⁰ Wenn andere Überzeugungen oder Lebensweisen in einem solchen Maß als falsch oder schlecht wahrgenommen werden, dass keine positiven Gründe für ihre Tolerierung mehr gesehen werden, stößt man an eine natürliche Toleranzgrenze.

Außerdem kann Toleranz nur in einem Umfeld der Gegenseitigkeit überleben. Keine tolerante Gruppe möchte durch ihre wohlwollende Haltung Nachteile erleiden. Wenn einseitige Toleranz geübt wird, ist das System verurteilt zu Lasten der toleranten Gruppe zu kippen.¹¹ Der Schritt einer ersten Toleranzgewährung ist immer schwierig, da sich meist eine starke und eine schwachen Gruppe gegenüberstehen. Die starke

⁶ Warmbrunn, Paul, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 13.

⁷ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 198; Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 106; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 32.

⁸ Warmbrunn, Paul, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 14.

⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 37.

¹⁰ Wieland, Georg, Das Eigene und das Andere, in: Toleranz im Mittelalter, S. 11.

¹¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 39.

Gruppe muss einen Teil ihrer Dominanz aufgeben und der schwachen Gruppe zu Teil werden lassen. Beide Gruppen müssen bereit sein zeitgleich gegenseitige Toleranz zu gewähren, um ein friedliches Gleichgewicht entstehen zu lassen. Da sich die zeitgleiche Toleranzgewährung nur schwer verwirklichen lässt, wird eine Gruppe meist in Vorleistung treten müssen. Die Vorleistung besteht dabei in einem Vertrauensvorschuss gegenüber der anderen Gruppe. Die vorleistende Gruppe muss davon überzeugt sein, dass auch die andere Gruppe nach erfahrener Toleranz selbst Toleranz gewähren wird. Wenn es an diesem Grundvertrauen fehlt, kann eine Toleranzgewährung nicht mit positiven Argumenten untermauert werden.

1.2. Kontinentaleuropäische Entwicklung des Toleranzbegriffs bis zur Zeit Lockes

Die folgende historische Kurzdarstellung der Entwicklung des Toleranzbegriffs orientiert sich an den Werken Rainer Forsts und Henry Kamens. Diesen beiden Autoren gelang eine umfassende Darstellung des Begriffs der Toleranz durch die Verknüpfung der geschichtlichen mit der philosophischen Entwicklung. Für den geschichtlichen Abriss werden die Eckpfeiler der Entwicklung mit den jeweils bekanntesten Vertretern vorgestellt.

1.2.1. Die Heilige Schrift und das antike Rom

Bereits die Antike kennt das Problem der Behandlung unterschiedlicher Meinungen und Handlungen. Offen zu Tage trat dieses Problem in den ersten Jahrhunderten nach Christus im Umgang mit dem rasanten Anstieg der christlichen Gläubigen. Das Christentum galt im antiken Rom als Sekte, die sowohl hinsichtlich ihrer Glaubensinhalte als auch in ihren Handlungsweisen konträr zum römischen Staatskult agierte. Traditionell bestand die römische Religiosität aus der Verehrung verschiedener Gottheiten, einschließlich der Person des Kaisers.¹² Dieser überlieferte Polytheismus stand dem Monotheismus des aufstrebenden Christentums diametral gegenüber. Die Andersartigkeit des Inhalts und des Kultus, gepaart mit der starken Zunahme der christlichen Anhänger, führten zu Spannungen und Unruhen innerhalb der Bevölkerung. Der Kaiser fühlt sich bedroht und verbietet infolgedessen den fremdartigen christlichen Glauben als potentiell gesellschaftsgefährdend.¹³ Die Anhänger des Christentums werden zur Ausübung ihres Glaubens in den Untergrund gezwungen und gelten fortan als subversive Elemente. Der Konflikt zwischen den Anhängern des Staatskultus und den verdeckt agierenden Christen schwelt unterdessen weiter und die Suche nach einer Lösung für die Frage der Behandlung unterschiedlicher Kulte im Staat wird immer dringlicher. Die unterschiedlichen Lösungsansätze werden dabei von den jeweiligen philosophischen, theologischen und politischen Strömungen der damaligen Zeit dominiert.

¹² Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 56; Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 233; Speyer, Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche, 92.

¹³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 55f.

Der Staatsdenker und Philosoph Cicero führte 46 v. Chr. erstmals das Wort „tolerantia“ in seiner Schrift „Paradoxa stoicorum“ ein. Dort gebrauchte er „tolerantia“ ganz im Sinne stoischer Tradition als das Annehmen und Hinnehmen des Schicksals des Einzelnen mit Würde.¹⁴ Die Andersartigkeit des Einzelnen begriff Cicero dabei nicht als etwas grundsätzlich Gutes, dessen Erhalt es zu sichern galt, sondern als widrigen Umstand, der nicht zu ändern und deshalb zu ertragen war.

Der Jurist Tertullian hingegen stellte als erster eine Art Vermittlungsversuch zwischen den widerstreitenden Glaubensparteien vor, der bis hin zu einer positiven Anerkennung des Andersgläubigen gehen sollte.¹⁵ Bei ihm taucht erstmals die Aussage auf, dass der Glaube eine innere Überzeugung sei, die nicht durch äußeren Zwang entstehen könne. Aus diesem Grund verstoße Zwang in Glaubensfragen gegen die Natur der Religion selbst. Tertullian vertrat dabei eine moderne Mindermeinung im Staat. Dennoch schloss er sich der bereits in der Antike gängigen Unterscheidung zwischen Nichtgläubigen und Häretikern an. Häretiker würden den wahren Glauben kennen und sich dennoch schuldhaft davon abwenden. Ungläubige hätten dagegen noch keinen Zugang zur wahren Religion gefunden.¹⁶ Dementsprechend wog das jeweilige Vergehen unterschiedlich schwer und bedurfte angemessener Bestrafung.

Während die Lösungsansätze der Vertreter des Staatskultes in verschiedene Richtungen gingen, bot auch die Heilige Schrift als Handlungsanleitung für alle christlichen Gläubigen keine expliziten Äußerungen und allgemeingültigen Lösungen.¹⁷ Die Heilige Schrift kennt im Alten Testament weder ein neutrales Gewährenlassen noch ein aktives Anerkennen von Andersgläubigen, vielmehr sprechen die Propheten des Alten Testaments von einem rein passiven Verzicht auf Rache trotz des Verbrechens gegen Gott. Ein guter Christ soll seine Mitmenschen einerseits aufgrund der Goldenen Regel der Nächstenliebe verschonen und

¹⁴ Vgl. Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 233; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 54; Ronnick, Michele V.; Cicero's Paradoxa Stoicorum, IV, S. 120, 123, 141; Besier, Schreiner, Toleranz, 450 f.

¹⁵ Stötzel, Arnold, Christlicher Glaube und Römische Religiosität bei Tertullian, S. 44; Schmidinger, Heinrich, Wege zur Toleranz, S. 29f.

¹⁶ Kaplan, Benjamin J., Divided by Faith, S. 26: "This principle had been firmly established by earlier church fathers, among them Tertullian. Faith, the latter asserted, was an internal conviction that no coercion could generate. It was therefore against the nature of religion to force religion. [...] Heretics, by contrast, were the enemy within the Christian fold. [...] Heretics knew the truth but chose to adhere instead to their own fancies. Their error, according to the churches, was less a product of misunderstanding than a sinful act of malicious will."

¹⁷ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 193.

andererseits aufgrund des alleinigen Anspruchs Gottes auf Rache beim Jüngsten Gericht.

"Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinerwegen Schuld auf dich ladest. Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volkes. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Herr." (Lev. 19, 17f.) "Rächet euch selber nicht, meine Lieben, sondern gebet Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr." (Röm 12, 19).¹⁸

Der alttestamentarische Gott selbst wird gegen alle Ungläubigen vorgehen. So kennen einzelne Teile in den Büchern Levitikus und Deuteronomium aus dem Alten Testament die Todesstrafe für Gotteslästerung. In den folgenden Jahrhunderten werden diese Stellen die biblische Grundlage und ultimative Rechtfertigung für gewaltsames Vorgehen gegen Häretiker liefern.¹⁹

"So sollst du nun wissen, daß der Herr, dein Gott, allein Gott ist, der treue Gott, der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, und vergilt ins Angesicht denen, die ihn hassen, und bringt sie um und säumt nicht, zu vergelten ins Angesicht denen, die ihn hassen." (Deut. 7, 9f.)

Im Neuen Testament nimmt die von Jesus propagierte Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe einen weit größeren Stellenwert ein als noch im Alten Testament. Der Verzicht des guten Christen auf ein gewaltsames Vorgehen gegen seine Mitmenschen wird zur neuen Tugend²⁰ bzw. zu dem Versuch sich als Kind Gottes auch gottähnlich zu verhalten. Es findet eine Bedeutungsverschiebung statt: Aus dem rein passiven Racheverzicht im Hinblick auf die jenseitige Rache durch Gott wird eine diesseitige positive Verpflichtung der Christen gegenüber ihren Mitmenschen. Aus diesem Grund sind auch Mitmenschen aus anderen sozialen, ethnischen und religiösen Gruppen sowie Heiden miteinzubeziehen. Selbst jene Mitmenschen, die die Christen um ihres Glaubens willen verfolgen, sind in die Nächstenliebe miteinzubeziehen. Geduld und

¹⁸ Apetorgbor, Nicholas Kwame, Tertullian: Rache Gottes, S. 24f.

¹⁹ Kaplan, Benjamin J., *Divided by Faith*, S. 27: "Persecution had also direct scriptural warrant, found mostly in the Old Testament. Passages in Deuteronomy (13:1-11, 18:20) and Leviticus (24:14) set the death penalty for idolatry, false prophesying, and blasphemy. Christian tradition going back to Tertullian, Athanasius and other church fathers, equated heresy with these offenses."

²⁰ Angenendt, Arnold, *Toleranz und Gewalt*, S. 233; Schreiner, Klaus, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 532.

Verständnis für Andere werden im Sinne einer „imitatio dei“ zu neuen Wesensmerkmalen eines christlichen Gläubigen.²¹

"Ihr habt gehört, daß da gesagt ist (2.Mose 21, 24): Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage Euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern, wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar. [...] Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so sie euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerecht und Ungerechte.[...] Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." (Mt 5, 38-40, 43-45, 48; Lk 6, 27-32.); "Das ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch liebe." (Joh. 15, 12); „Die Liebe ist langmütig und freundlich, (...), sie rechnet das Böse nicht zu, (...) sie verträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.“ (1. Kor. 13, 4-7)

Und selbst Ungläubigen muss Liebe entgegengebracht werden.

"Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen." (Gal 6, 10) "Wir ermahnen aber euch, liebe Brüder: vermahnet die Unordentlichen, tröstet die Kleinmütigen, traget die Schwachen, seid geduldig gegen jedermann. Sehet zu, daß keiner Böses mit Bösem vergelte, sondern jaget allezeit dem Guten nach untereinander und gegen jedermann." (1 Thess 5, 14f.)

Auf politischer Ebene wurde das sich ausbreitende Christentum weiterhin nicht geduldet. Die zunehmende Anhängerschaft im Untergrund wurde als Bedrohung empfunden und führte schließlich zur staatlichen Christenverfolgung. Während dieser Zeit des massiven staatlichen Vorgehens wurden immer wieder Forderungen der verfolgten Christen nach religiöser Freiheit bzw. unbehelligter Kultausübung laut.²² Die christlichen Gläubigen begründeten ihre Toleranzforderungen mit Bibelstellen des Neuen Testaments. Die wichtigsten Argumentationslinien sollen kurz vorgestellt werden:

Das Neue Testament rückt das individuelle Gewissen und die Gewissensfreiheit in den Mittelpunkt des Daseins der Gläubigen.²³

²¹ Schmidinger, Heinrich, Wege zur Toleranz, S. 26; Apetorgbor, Nicholas Kwame, Tertullian: Rache Gottes, S. 34f.

²² Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 195.

²³ Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 109; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 58.

"Denn unser Ruhm ist dieser: das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir in Heiligkeit und göttlicher Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes unser Leben in der Welt geführt haben [...]" (2. Kor. 1,12) "Du aber nach deinem verstockten und unbußfertigen Herzen häufest dir selbst den Zorn auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes, welcher geben wird einem jeglichen nach seinen Werken: ewiges Leben denen, die in aller Geduld mit guten Werken trachten nach Preis und Ehre und unvergänglichem Wesen; Ungnade und Zorn aber denen, die da zänkisch sind und der Wahrheit nicht gehorchen, gehorchen aber der Ungerechtigkeit. [...] Denn vor Gott sind nicht, die das Gesetz hören, gerecht, sondern, die das Gesetz tun, werden gerecht sein. Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun des Gesetzes Werk, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz; denn sie beweisen, das Gesetzes Werk sei geschrieben in ihrem Herzen da ja ihr Gewissen es ihnen bezeugt [...]" (Röm. 2, 5-8, 13-16)

Jeder Mensch muss am Tag des Jüngsten Gerichts vor Gott treten und ihm über seine Taten Rechenschaft ablegen. Dabei kann nur ein reines Gewissen die Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit des einzelnen Gläubigen belegen. Die Taten der Mitmenschen spielen für das eigene Urteil keine Rolle, sie können weder schaden noch nutzen. Nur aufrichtiger Glaube kann ein reines Gewissen schaffen, Zwangsausübung hingegen produziert gar keinen Glauben. Die Tugend der Nächstenliebe verbietet es deshalb einen Mitmenschen vom Pfad seines Gewissens abzubringen, selbst wenn man sich im Besitz des wahren Glaubens wähnt.²⁴ Die Nächstenliebe fordert von jedem Gläubigen das Gewissen eines Anderen zu nichts zu zwingen. Die Freiheit des Gewissens gelte aufgrund des selbstlosen Opfers Jesu für alle Menschen und die eigene Freiheit des Gläubigen werde nicht durch den Verzicht auf Zwangsausübung eingeschränkt. Die Gewaltanwendung in Glaubensfragen sei vielmehr eine Sünde gegen Jesus selbst.²⁵ Paulus gibt hierfür folgendes Beispiel:

„Wenn einer euch sagt esset nicht davon, dies ist Götzen geopftes Fleisch, esst nicht davon und zwar um dessentwillen, der darauf hinwies, und um des Gewissens willen. Ich meine damit nicht, das eigene Gewissen, sondern das des anderen. Was soll denn meine Freiheit sich von eines anderen Gewissens richten lassen?“ (1. Kor. 10, 27) „Wenn ihr aber sündigt also an den Brüdern und schlagt ihr schwaches Gewissen, so sündigt ihr an Christo.“ (1. Kor. 8, 12)

Die staatlich verfolgten Christen versuchten der Gewaltanwendung zudem mithilfe einer Grenzziehung zwischen weltlichen und rein göttlichen Machtbereichen und den

²⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 59.

²⁵ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 8f.

damit korrespondierenden Machtbefugnissen ein Ende zu setzen. Zur Untermauerung ihrer These nutzten sie die „Lehre von den Zwei Reichen“. Bei den „Zwei Reichen“ handelt es sich um das irdische Reich des Staates im Diesseits und um das himmlische Reich Gottes im Jenseits. So spricht Jesus zu seinen Jüngern:

„Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Matth. 10, 34)

Die weltliche Obrigkeit sei von Gott installiert worden und müsse sich deshalb an den ihr zugewiesenen Machtbereich halten. Jesus habe den Gläubigen kein irdisches Schwert gebracht, sondern das Schwert des Geistes. Einzig das Wort Gottes sei die Waffe der Christen gegen Ungläubige. Zwang oder körperliche Gewalt seien keine von Gott vorgesehenen Mittel im Umgang mit den Mitmenschen.²⁶

„Du [Pilates] hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben her gegeben.“ (Joh. 19, 11) „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg. 5, 29) „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. [...] Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: sie ist die Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut. Darum ist's not, untertan zu sein, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen.“ (Röm. 13, 1, 4f.) Und deshalb gilt „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ (Matth. 22, 21) „Denn Waffen, mit denen wir kämpfen, sind nicht fleischlich, sondern mächtig im Dienste Gottes.“ (2 Kor. 10, 4) "So stehet nun, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit und an den Beinen gestieft, als fertig, zu treiben das Evangelium des Friedens. Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit welchem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen und nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes." (Eph. 6, 14-18)

Aufgrund des christlichen Grundsatzes des Gewaltverzichts gegenüber Andersgläubigen gebe es keine Notwendigkeit einer staatlichen Verfolgung. Von den Christen gehe für die Mitmenschen und für den Staat keine Gefahr aus. Der Staat dürfe als irdisches Reich Gottes aber nur einschreiten, falls er in seinem Bestand bedroht sei. Für den Fall des gewaltsamen Vorgehens ohne Anlass versündige sich die Obrigkeit gegen Gott selbst. Solange ein gläubiger Christ den Geboten der staatlichen Obrigkeit

²⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 61.

Folge leiste, müsse er frei von jeder Strafe sein.²⁷ Die Auslegung oben genannter Stelle führte in den folgenden Jahrhunderten zu schweren Konflikten zwischen dem Staat und dem Papsttum. So entnahm man ihr inhaltlich sowohl die Notwendigkeit eines christlichen Kaisertums als auch die Notwendigkeit einer Überordnung der Macht des Papstes über die Macht des weltlichen Kaisers.²⁸

Eine weitere Argumentationslinie der Christen zur Erreichung ihrer Glaubensfreiheit basiert auf dem Gedanken, dass Gott als alleiniger Richter über seine gesamte Schöpfung das Verbot aufgestellt hat, dass Menschen untereinander über den wahren Glauben richten. Im Neuen Testament finden sich hierfür insbesondere die Gleichnisse vom zerbrochenen Rohr und vom Unkraut:

„Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet; und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden“ (Matth. 7, 1f.) Keinem Menschen sollte das Recht zustehen über die Wahrheit oder Richtigkeit des Glaubens eines anderen zu urteilen. Vielmehr sollte sich die christliche Kirche tolerant gegenüber Andersgläubigen verhalten, bis Gott sein Urteil fällt. „[...] das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen [...]“ (Matth. 12, 20); „Das Himmelreich ist gleich einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säte. Da aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut zwischen den Weizen und ging davon. Da nun aber die Saat wuchs und Frucht brachte, da fand sich auch das Unkraut. Da traten die Knechte zu dem Hausvater vor und sprachen: Herr, hast du nicht guten Samen auf den Acker gesät? Woher hat er denn das Unkraut? Er sprach zu ihnen: Das hat ein Feind getan. Da sprachen die Knechte: Willst du denn, dass wir hingehen und es ausjäten? Er sprach: Nein! auf dass ihr nicht zugleich den Weizen mit ausraufet, wenn ihr das Unkraut ausjätet. Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte; und um der Ernte Zeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuvor das Unkraut und bindet es in Bündel, daß man es verbrenne; aber den Weizen sammelt mir in meine Scheune.“ (Matth. 13, 24-30)

Jesus erläutert das Gleichnis seinen Jüngern:

„Des Menschen Sohn ist's, der den guten Samen sät. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind, der es sät, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel. Gleichwie man nun das Unkraut sammelt und mit Feuer verbrennt, so wird's auch am Ende dieser Welt gehen. Des Menschen Sohn wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alle, die Ärgernis geben und die da Unrecht tun, und werden sie in den Feuerofen werfen; da wird Heulen und Zähneklappern sein.“ (Matth. 13., 37 - 42)

²⁷ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 9.

²⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 62.

Schließlich soll das Wort vom „Compelle intrare“ vorgestellt werden. Dieses Gleichnis wurde in der weiteren Toleranzdiskussion häufig als Rechtfertigung für Zwang in Glaubensangelegenheiten benutzt und stellt damit den Kontrapunkt zu den oben vorgestellten Toleranzforderungen dar. Wie der Herr die geladenen Gäste zwingt in sein Haus einzutreten, sollten auch Andersgläubige gezwungen werden den christlichen Glauben anzunehmen und in das Haus Gottes einzutreten.

„Es war ein Mensch, der macht ein großes Abendmahl und lud viele dazu. Und sandte seinen Knecht aus zur Stunde des Abendmahls, zu sagen den Geladenen: Kommt, denn es ist alles bereit! Und sie fingen an alle nacheinander, sich zu entschuldigen. Der erste sprach zu ihm: Ich habe einen Acker gekauft und muss hinausgehen und ihn besehen; ich bitte dich, entschuldige mich. Und der andere sprach: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft, und ich gehe jetzt hin, sie zu besehen; ich bitte dich entschuldige mich. Und der dritte sprach: Ich habe ein Weib genommen; darum kann ich nicht kommen. Und der Knecht kam und sagte das seinem Herrn wieder. Da ward der Herr zornig und sprach zu seinem Knechte: Gehe schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, was du befohlen hast; es ist aber noch Raum da. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, auf dass mein Haus voll werde.“ (Luk. 14, 16-23)

Der Jahrhunderte andauernde Kampf der unterdrückten Christen gipfelte zunächst im Mailänder Edikt von 313 n. Chr.²⁹ Darin gewährten die Kaiser Konstantin und Licinus den Christen und den heidnischen Kulturen die Freiheit ihre Religion auszuüben.³⁰ Als Konstantin Licinus 324 n. Chr. besiegte und zum alleinigen Kaiser wurde, wandte er sich offiziell dem Christentum zu.³¹ Politisch ging es Konstantin um die Unterstützung der Kirche bei der Festigung des neugewonnenen Reiches und bei der Vollendung der Diokletianischen Reformen.³² Konstantin erkannte den Nutzen von rechtlicher Einheit und Einheit im Glauben. In den Edikten von Thessalonich (380) und Konstantinopel (392) wurde das Christentum schließlich zur Staatsreligion erklärt.³³

²⁹ Vor der Entscheidungsschlacht gegen seinen Rivalen Maxentius an der Milvischen Brücke bei Rom (312) hatte Konstantin die Vision eines Lichtkreuzes am Himmel mit dem Schriftzug „in hoc signum vinces“.

³⁰ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 195; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 68; Guggisberg, Hans Religiöse Toleranz, S. 20; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 125.

³¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 68.

³² Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 17.

³³ Schreiner, Klaus, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 527; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 68; Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 21.

Durch den rasanten Aufstieg des Christentums wurde das grundsätzlich tolerante Bekenntnis immer mehr in eine Interessengemeinschaft mit der weltlichen Macht hineingezogen.³⁴ Dieses neue Bündnis veränderte die christliche Kirche. Die Grenzen zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Autoritätsbereich begannen zu verwischen, mit der Folge, dass die politische Gewalt im Dienste der Kirche mehr und mehr den Vollzug von Strafen übernahm.³⁵ Von den Strafen besonders betroffen waren christliche Häretiker. Das zugrunde liegende Wort „haireo“ stammt aus dem Griechischen und bedeutet „sich etwas aus dem Ganzen herausnehmen“. Christliche Häretiker zeichnen sich durch eine eigene, von der Kirche abweichende Interpretation bestimmter Stellen der christlichen Gesamtlehre aus.³⁶ Dadurch standen sie unter dem Verdacht die Einheit des Glaubens, und nachdem sich in einem christlichen Staat der Gehorsam gegenüber Gott und gegenüber dem Kaiser entsprechen, auch unter dem Verdacht das Wohl der Gemeinschaft bzw. die Einheit des Staates zu gefährden. Gemäß christlicher Begründung stammt die Macht des Kaisers einzig von Gott, aus diesem Grund wird Häresie im Laufe des 4. Jahrhunderts zum Majestätsverbrechen und zieht staatliche Strafen nach sich.³⁷ Seit dieser Zeit unterschied die Kirche klar zwischen Häretikern und Nicht-Christen. Gegenüber Nicht-Christen lebte die Kirche den Grundsatz, dass niemand zu einem Glauben gezwungen werden dürfe³⁸, während Häretiker immer als schuldig galten, sich vom wahren Glauben bewusst abgewandt zu haben. Diese unterschiedliche Behandlung, untermauert durch das Wort vom „Compelle intrare“, setzte sich auch in den folgenden Jahrhunderten fort.

1.2.2. Augustinus

Entscheidenden Einfluss auf die weitere Entwicklung christlicher Toleranz nimmt das Werk des Bischofs Augustinus. In seinem frühen Wirkensstadium erarbeitet Augustinus wichtige Argumente für Toleranz. Augustinus ist sehr zurückhaltend was den Einsatz staatlicher Gewalt zugunsten der Kirche betrifft. Im Laufe immer stärkere

³⁴ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 13; Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 87.

³⁵ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 196; Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 21; Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 81f.

³⁶ Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 232.

³⁷ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 20.

³⁸ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 196.

werdender Auseinandersetzungen mit einer Gruppe von Häretikern, den sog. Donatisten, die eine abweichende Lehre von den Sakramenten innerhalb der katholischen Kirche entwickelten, legitimiert er schließlich 410 n. Chr. die Gewaltanwendung gegen Häretiker jeglicher Art.³⁹

Dreh- und Angelpunkt des menschlichen Daseins sei die Erkenntnis, dass Gott der Ursprung allen Lebens ist. Die vorbehaltlose Liebe zu Gott definiere das Verhältnis zur eigenen Person und zu den Mitmenschen.⁴⁰ Der Gläubige finde nur über die Liebe zu Gott, zum wahren Glauben und damit zu seinem Seelenheil. Zudem erkenne der Gläubige, dass die Liebe zum Mitmenschen auch Geduld für dessen Schwächen und Sünden fordere.⁴¹ Die Erbsünde bedinge die Sündhaftigkeit jedes Menschen gleichermaßen. Mithin bedürfe jeder, ob gläubig oder ungläubig, der Geduld seiner Mitmenschen.⁴² Die Gleichheit in der Sündhaftigkeit und das Hoffen auf Gottes Gnade statuieren den Ausgangspunkt für eine nachsichtige Einstellung gegenüber den Mitmenschen.⁴³ Auf diese Weise machen die eigenen Schwächen und die Erwartung des Endzeitgerichts eine gegenseitige Toleranzgewährung zur notwendigen christlichen Tugend. Die Menschen selbst seien schwach und aufgrund ihrer begrenzten Urteilskraft nicht in der Lage übereinander zu richten, dieses Privileg obliege allein Gott.⁴⁴ Seine hierfür vorgebrachten Argumente untermauert Augustinus mit dem oben genannten Gleichnis vom Unkraut.

Auch der Sorge um die Einheit der Kirche und des Glaubens könne mittels Toleranzgewährung begegnet werden. Statt mit Gewalt müsse mit Verständnis auf Andersgläubige reagiert werden.⁴⁵ Einen Zwang zum Eintreten im Sinne des Wortes vom „Compelle intrare“ soll es nicht geben. Um Trennungen und Konflikte mit christlichen Häretikern nicht weiter zu verschärfen, müssten „Andersdenkende mit

³⁹ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 22 f.; Mahlmann, Matthias, Ethische Duldsamkeit und Glauben – (Rechts-)Philosophische Grundlagen religiöser Toleranz, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 77 f.; Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 110 f.; Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 237; Pamela Bright, in: Augustin-Handbuch, S. 171ff.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 69.

⁴⁰ Geest, Paul von, in: Augustin-Handbuch, S. 527; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 70.

⁴¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 70.

⁴² Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 70; Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 236.

⁴³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 71.

⁴⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 72.

⁴⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 72.

Sanftmut zurechtgewiesen“ werden.⁴⁶ Ein weiteres Argument ist die Freiheit des Gewissens. Nur aufrichtiger Glaube werde vor Gott bestehen und Zwang würde nur äußerlich konforme Mitglieder der Kirche, aber keine aufrichtigen Katholiken hervorbringen.⁴⁷ Aufrichtiger Glaube sei aber immer frei.

Von den ständigen Auseinandersetzungen mit den Donatisten geprägt, verändert sich Augustinus' Haltung im Hinblick auf die Gewaltanwendung in Glaubensfragen nachhaltig: Die Liebe zu Gott und die daraus folgende Liebe zum Mitmenschen fordere nicht länger die Duldung von Irrtümern, sondern ein Vorgehen gegen sie.⁴⁸ So sollen die Andersgläubigen zum wahren Glauben bekehrt und ihre Seele auch gegen ihren Willen errettet werden.⁴⁹ Die Zwangsanwendung ist nunmehr notwendig, um sich nicht selbst der Vernachlässigung der Mitmenschen schuldig zu machen.⁵⁰ Infolgedessen verfolge die Kirche nur aus Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen.⁵¹ Diese Argumentation liefert den Ausgangspunkt für Augustinus' Lehre vom „guten“ Zwang. Hierfür stellt er eine neue Interpretation der Lehre von den zwei Reichen und des Gleichnisses vom Unkraut vor. Augustinus zufolge erlaubt das Gleichnis vom Unkraut dann „guten“ Zwang, wenn es möglich wird, gut und böse sicher voneinander zu unterscheiden, d.h. das Unkraut dürfe und müsse ausgerissen werden, wenn man ganz sicher sei, dass kein Weizen mit ausgerissen werde.⁵² Die Aufgabe der gewaltsamen Unterscheidung falle dabei in die weltliche Gerichtsbarkeit, da Häresie die öffentliche Ordnung störe.⁵³ Die weltliche Macht sei von Gott eingesetzt worden, um den wahren Glauben zu sichern und zu bewahren und damit zugleich für Ruhe und Frieden unter den Menschen zu sorgen. Zur Sicherung der Einheit im Glauben und des Friedens im Staat sei nunmehr eine gewaltsame Eindämmung der Häresie geboten.⁵⁴ Dies führt konsequenterweise zu einem Zwang zum Eintreten bzw. zu einer gewaltsamen Unterwerfung unter die Autorität der Kirche⁵⁵ nach dem Vorbild des

⁴⁶ The works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century, Letters 1-99, Letter Nr. 43, S. 157.

⁴⁷ Aubert, Robert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 425.

⁴⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 74.

⁴⁹ The works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century, Letters 156-210, Nr. 173, S. 124f., 128f.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 75.

⁵⁰ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 74; The works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century, Letters 1-99, Letter Nr. 93, S. 376 ff.; 380ff.; Letters 156-210, Nr. 173, S. 124f.

⁵¹ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 15.

⁵² Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 15.

⁵³ Pamela Bright, in: Augustin-Handbuch, S. 173.

⁵⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 76.

⁵⁵ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 23.

„Compelle intrare“.⁵⁶ Den Einsatz der Todesstrafe lehnt Augustinus aber ab.⁵⁷ Der aufrichtige Glaube beruht für Augustinus weiterhin auf eigener Einsicht und Überzeugung, allerdings geht er nun im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung davon aus, dass Zwang jedenfalls zum Zustandekommen einer echten Gewissensentscheidung hilfreich sein kann.⁵⁸ Der Häretiker soll durch die Zwangsanwendung auf die Erwägungen der Wahrheit gelenkt werden.⁵⁹ Die Gewissensfreiheit reduziert sich folglich auf die Freiheit den wahren Glauben zu erkennen und ihn anzunehmen.⁶⁰

Diese Argumentationen des Augustinus bestimmen auch die Zeit des Mittelalters nachhaltig. Das christliche Mittelalter, das durch die starke Verflechtung von „Sacerdotium“ als geistiges Reich und „Imperium“ als weltliches Reich bestimmt war, kam zu keiner neuen Begründung der Toleranz.⁶¹ Neue Gesichtspunkte in der Toleranzentwicklung kommen erst durch die Kanonisten und Thomas von Aquin Mitte des 13. Jahrhunderts hinzu.⁶²

1.2.3. Thomas von Aquin und das Mittelalter

Thomas von Aquin stellt in seiner „Summa Theologiae“ fest, dass alle Formen des Unglaubens grundsätzlich Sünden sind.⁶³ Für ihn stellt sich nun die Frage des Umgangs mit den Sündern. Wann wird eine Bestrafung notwendig und wann kann und muss ein aufrichtiger Christ die Sünden der Mitmenschen dulden.⁶⁴ Thomas von Aquin unterscheidet drei verschiedene Arten Ungläubiger: Heiden, Juden und Häretiker.⁶⁵ Die Schwere der vorwerfbaren Schuld und damit des anzuwendenden Zwanges

⁵⁶ The works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century, Letters 156-210, Letter Nr. 173, S. 124; Nr. 185, S. 193f.; Nr. 208, S. 391f.

⁵⁷ Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 238; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 74.

⁵⁸ Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 111.

⁵⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 77.

⁶⁰ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 78.

⁶¹ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 196; Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 23; Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 83.

⁶² Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 82.

⁶³ Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 10, 1, S. 52.

⁶⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 91.

⁶⁵ Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 10, 5, S. 53.

korrespondiert mit dieser Einteilung.⁶⁶ Die Heiden haben den wahren Glauben noch nicht kennengelernt und die Juden praktizieren ihren überlieferten Glauben. Da aufrichtiger Glaube eine Sache des Willens ist, dürfen Heiden und Juden nicht zum Glauben genötigt werden.⁶⁷ Die Häretiker kennen im Gegensatz hierzu den wahren Glauben und haben sich bewusst davon abgewandt.⁶⁸ Für sie gilt die Forderung, den einmal angenommenen Glauben beizubehalten.⁶⁹ Um die Glaubensabweichler zur Kirche zurückzuführen, dürfen sie mit Zwangsmitteln zur Erfüllung ihres Glaubensversprechens gezwungen werden.⁷⁰ Der Übertritt zum Christentum vollzog sich zwar freiwillig, aber der Austritt erfolgte immer schuldhaft.⁷¹ Vom Glauben abgefallen zu sein war somit schlimmer als ihn nie angenommen zu haben. Der Häretiker bedrohte in der Sicht des Thomas von Aquin die gesamte Gesellschaftsordnung der Christenheit, indem er sie von innen heraus schwächte. Die Nächstenliebe gegenüber den gefährdeten Gläubigen erforderte daher strengste Abwehrmaßnahmen.⁷² Für Thomas von Aquin steht der Gewaltanwendung in diesen Fällen auch nicht das Gleichnis vom Unkraut entgegen. Bei Häretikern sei offensichtlich, wer zum Unkraut gehört. Aufgrund der Gefahr der Verbreitung könne ihnen gegenüber keine Toleranz gewährt werden.⁷³ In diesem Zusammenhang interpretiert Thomas von Aquin das Wort vom „Compelle intrare“ neu: Aus dem Zwang zum Eintritt wird für Häretiker ein Zwang zu Bleiben bzw. zur Rückkehr.⁷⁴ Im Gegensatz zu Augustinus legitimiert Thomas von Aquin auch die Anwendung körperlichen Zwangs bis hin zum Tod.⁷⁵

Auch die kirchlichen Rechtsgelehrten, die sog. Kanonisten, befürworteten die Todesstrafe für Häretiker. Ihre Haltung folgte einerseits aus dem Studium

⁶⁶ Scheliha, Arnulf, Toleranz als Botschaft des Christentums?, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 110;

Wieland, Georg, Das Eigene und das Andere, in: Toleranz im Mittelalter, S. 19.

⁶⁷ Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 10, 8, S. 54.

⁶⁸ Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 10, 6, S. 53; q. 11, 1, S. 57f.

⁶⁹ Thomas von Aquin, Summa Theologica, II-II, q. 10, 8, S. 213.

⁷⁰ Schlette, Heinz Robert, Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 196; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 93; Mahlmann, Matthias, Ethische Duldsamkeit und Glauben – (Rechts-) Philosophische Grundlagen religiöser Toleranz, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 78 f.; Lecler, Joseph, Die Gewissensfreiheit: Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 335.

⁷¹ Aubert, Robert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 426.

⁷² Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 29; Scheliha, Arnulf, Toleranz als Botschaft des Christentums?, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 111.

⁷³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 93.

⁷⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 93.

⁷⁵ Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 11, 3, S. 58f.

alttestamentlicher Texte, die Häresie der Gotteslästerung gleichstellten, und andererseits aus der vertieften Auseinandersetzung mit dem antiken römischen Recht.⁷⁶ Die juristische Grundlage ihres Studiums fanden die Rechtsgelehrten im „Corpus Juris Canonici“. Hierbei handelt es sich um eine umfangreiche kirchliche Rechtssammlung, bestehend aus fünf einzelnen Teilen von 1140 bis 1325: Erstens, dem „Decretum Gratiani“ von 1140: Eine Privatsammlung Gratians von Papstbriefen, Kirchenväterstellen etc, die lehrbuchartig systematisiert waren. Zweitens, dem „Liber Extra“: Eine Sammlung der päpstlichen Dekretalen ab dem 2. Laterankonzil von 1139. Drittens, dem „Liber Sextus“: Einer Sammlung der päpstlichen Beschlüsse seit 1234. Viertens, den „Clementinen“: Die Sammlung der Beschlüsse Clemens V. (1305-1314). Und fünftens, den „Extravaganten“: Die letzte amtliche Sammlung nachfolgender Dekretalen bis 1484.⁷⁷ Dieses umfassende Rechtswerk lieferte neben der Grundlage für kirchentreue Auslegungen durch Rechtsgelehrte, insbesondere den Nachweis für die Fortentwicklung der Kirche als Institution neben dem Staat und dessen Gesetzeswerken.⁷⁸

Die Theologen der damaligen Zeit widmen sich insbesondere dem Problemfall des irrenden Gewissens. Kann Jemand, der seinem Gewissen aus voller Überzeugung heraus folgt, eine Sünde begehen, wenn er gutgläubig einem Irrtum unterliegt?⁷⁹ In den Augen der meisten Scholastiker besaß der Irrtum keine Rechte.⁸⁰ Eine Gruppe von Theologen stellte auf die Vorrangstellung der objektiven Ordnung Gottes als alleinigen Maßstab für das rechte Handeln ab und sah im Irrtum keine Rechtfertigung. Andere machten gewisse Zugeständnisse an die Subjektivität des Einzelnen.⁸¹ Für Thomas von Aquin muss das Gewissen der Vernunft folgen. Nur eine unfreiwillige Unwissenheit gelte als Entschuldigungsgrund.⁸² Die Unwissenheit sei nie als unfreiwillig zu qualifizieren, wenn dem Betroffenen das Gegenteil positiv bekannt oder aus reiner Nachlässigkeit unbekannt ist. Unwissenheit schütze somit nicht vor Strafe und vermag auch keine Toleranzgewährung zu rechtfertigen.⁸³ Nach Thomas von Aquins Meinung seien das Evangelium und damit die Gebote Gottes ausreichend

⁷⁶ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 28.

⁷⁷ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 36 ff.

⁷⁸ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 106.

⁷⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 94.

⁸⁰ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 29.

⁸¹ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 30.

⁸² Thomas von Aquino, Summe der Theologie, II-II, q. 76, 2, 3, 4, S. 394; q. 74, 5, S. 389.

⁸³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 96.

in der Welt verkündet und jeder aufrichtige Mensch könne die wesentlichen Glaubensinhalte erkennen.⁸⁴ Daraus folge die Pflicht einem irrenden Gewissen vorzubeugen.⁸⁵

Die mittelalterliche Glaubens- und Gewissensfreiheit war eine Freiheit ohne Alternative. Zweifel an den Lehren der Kirche oder gar die Abkehr von derselben waren nicht von der Glaubens- und Gewissensfreiheit umfasst.⁸⁶ Die Freiheit bestand vielmehr in der Verpflichtung sich für die wahre Religion zu entscheiden und diese beizubehalten. Für individuelle Auslegungen durch den Gläubigen selbst war neben der vorgegebenen Marschroute der Kirche kein Platz mehr.⁸⁷ Religiöse Konformität bestärkte nicht nur die kirchliche Einheit, sondern sie sicherte auch die politische und soziale Stabilität im Staat. Die enge Verbindung von Kirche, Staat und Gesellschaft ließ jeden religiösen Dissens als Bedrohung der weltlichen Ordnung und als Gefährdung aller erscheinen.⁸⁸ Wer immer sich öffentlich gegen Gott erhebt, zieht dessen Zorn auf die gesamte Gemeinschaft. Zu deren Schutz muss die Bestrafung des Häretikers eine öffentliche Aufgabe sein.⁸⁹

In der Folgezeit nimmt das politische Gewicht der Kirche immer weiter zu. Die Einheit des Glaubens wird zu einer wesentlichen Grundlage für die staatliche Gemeinschaft⁹⁰ und die Kirche zum Garanten für Stabilität.⁹¹ In diesem Machtgefüge beginnt die Kirche neben der geistlichen auch die weltliche Führung für sich zu beanspruchen. Einen Versuch der Unterordnung der weltlichen unter die kirchliche Gewalt unternimmt Papst Gelasius I. Ende des 5. Jahrhunderts mit der Entwicklung seiner „Zwei-Schwerter-Lehre“.⁹² Nach dieser Lehre gibt es zwei Mächte, die die Welt regieren: die „auctoritas“ der Bischöfe und die „potestas“ der Herrscher.⁹³ Jede

⁸⁴ Aubert, Robert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 428.

⁸⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 96, Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 30.

⁸⁶ Schreiner, Klaus, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 528.

⁸⁷ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 84.

⁸⁸ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 26 f.; Krup, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 111.

⁸⁹ Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 245 f.

⁹⁰ Aubert, Robert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 425.

⁹¹ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 97.

⁹² Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 83.

⁹³ Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 43; Lecler, Geschichte I, 132; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 83; Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 105.

Macht hat von Gott bestimmte Aufgaben zugewiesen bekommen. In der Rechtsstellung seien die Mächte allerdings unterschiedlich gewichtet.⁹⁴ Auch die weltlichen Regenten müssten sich für ihre Taten vor Gott verantworten. Zur Fürsprache bedürften sie der Unterstützung durch die Priester. Aufgrund dieser Abhängigkeit der weltlichen Mächte bestünde eine Gehorsamspflicht gegenüber der Kirche. Das weltliche Reich sei nur zur Sicherung des irdischen Friedens eingesetzt und stünde im Übrigen unter der geistlichen Oberhoheit des Papstes.⁹⁵ Diese Lehre wurde besonders im Reich Karls des Großen umgesetzt: Die Kirche beanspruchte die weltliche und geistliche Herrschaft im Staat.⁹⁶ Probleme bereitete jedoch die Aufgabenzuordnung innerhalb der jeweiligen Machtbereiche. Die Unterstützer des Papstes bedienten sich zur Untermauerung ihrer Herrschaftsansprüche der sog. „Pseudoisidorischen Dekretalen“, sowie des Dokuments der „Konstantinischen Schenkung“.⁹⁷ Die sog. „Pseudoisidorischen Dekretalen“ entstanden um die Mitte des 9. Jahrhunderts und enthielten echte und gefälschte Papstbriefe, Dekretalen und Konzilbeschlüsse, die den päpstlichen Primatsanspruch stützten.⁹⁸ Das Dokument der „Konstantinischen Schenkung“ wies in die gleiche Richtung. Durch sie habe Kaiser Konstantin nicht nur die Oberhoheit über alle Kirchen auf Papst Sylvester I. und seine Nachfolger übertragen, sondern auch die Herrschaft über Rom und das Westreich.⁹⁹ Die Unsicherheit in Bezug auf die geltend gemachten Ansprüche brachte ein enormes Konfliktpotential mit sich. Der ständige Kompetenzstreit eskalierte schließlich 1105 im „Investiturstreit“ zwischen Heinrich IV. und Papst Gregor VII. Gregor VII. beanspruchte in seinem „Dictatus papae“ von 1075 das bisher dem König zustehende Recht Bischöfe zu ernennen oder abzusetzen und forderte das Recht den Kaiser selbst absetzen zu dürfen.¹⁰⁰ Dieser Konflikt konnte erst 1122 unter Papst Calixtus II. im Wormser Konkordat beendet werden. Dort einigten sich die Beteiligten darauf, dass die Aufgaben des Staates rational begründet würden. Demgemäß sollte der weltliche Herrscher eine Laienperson sein, keine Heiligkeit seiner Person beanspruchen und sich auf rein weltliche Aufgaben beschränken. Im Gegenzug sollte sich die geistliche

⁹⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 83.

⁹⁵ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 22; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 83; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 164.

⁹⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 83.

⁹⁷ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 106.

⁹⁸ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 31.

⁹⁹ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 32.

¹⁰⁰ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 84.

Gewalt auf ihre kirchlichen Belange zurückziehen.¹⁰¹ Die Kirche nahm jedoch weiterhin für sich in Anspruch, dass alle Bischöfe zugleich Reichsfürsten waren und damit in beiden Bereichen Kompetenzen innehatten.¹⁰²

Die enge Verflechtung von Glaubenseinheit und Sicherheit der Gesellschaft erschwerte die Entwicklung der religiösen Toleranz.¹⁰³ Neue Impulse gaben schließlich die Ideen des Humanismus und der Reformation. Im Humanismus ist die Idee der Selbstvervollkommnung und des tugendhaften Individuums in einem Umfeld menschlicher Freiheit und Würde vorherrschend.¹⁰⁴ Im Protestantismus liegt die Betonung auf der Unmittelbarkeit des Glaubens.¹⁰⁵ Das 15. und 16. Jahrhundert ist in besonderem Maße gekennzeichnet durch die Zunahme religiöser Konflikte, die sich meist um die Inhalte des rechten Glaubens drehen.¹⁰⁶ Diese Konflikte führten nach der Spaltung der Konfessionen durch die Reformation zu langen Glaubenskriegen. Mit dem Untergang des Kaiserreichs bildete sich eine neue politische Ordnung heraus und die neu gebildeten Nationalstaaten standen vor diffizilen politischen und religiösen Aufgabenstellungen.¹⁰⁷ Der Humanismus sucht einen Lösungsansatz in der friedlichen Zusammenführung der widerstreitenden Parteien, indem er sich des Prinzips der reduktiven Einheit¹⁰⁸ bedient. So erarbeitet der Humanismus die Idee einer universalen, alle Menschen umfassenden Religion, die einen Konsens über wesentliche Glaubensinhalte ermöglicht. Toleranz wird zum Ausdruck einer unter den Geschöpfen Gottes bestehenden Einheit.¹⁰⁹ Die Einheit der Institution Kirche rückt in den Hintergrund und an ihre Stelle tritt das Ideal der geistigen Einheit. Das Augenmerk des tugendhaften Menschen liege auf der Bestärkung der verbindenden Elemente und nicht auf der Vertiefung unterschiedlicher Ansichten in unwesentlichen Fragen.¹¹⁰

¹⁰¹ Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 43.

¹⁰² Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 44.

¹⁰³ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 17.

¹⁰⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 128.

¹⁰⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 129.

¹⁰⁶ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 31; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 129.

¹⁰⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 129.

¹⁰⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 130.

¹⁰⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 130 f.

¹¹⁰ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 31.

1.2.4. Erasmus von Rotterdam und der Humanismus

Einer der bekanntesten Vertreter des Humanismus ist Desiderius Erasmus von Rotterdam. In seinem Werk „Enchiridion“ (1503) nimmt Erasmus Stellung zu den Problemen seiner Zeit. Er versucht die schwelenden religiösen Streitigkeiten mittels Rückbesinnung auf christliche Ideale zu beenden und verfolgt damit das Ziel der Wiedervereinigung¹¹¹ aller christlichen Gläubigen im Glauben selbst. Da der Glaube der einzige Zugang zu Christus sei, müsse jeder Gläubige die Heilige Schrift so gut als möglich kennen und mit ganzem Herzen an sie glauben.¹¹²

"Und machet euch dieser Welt nicht gleichförmig, sondern wandelt euch selbst um in Erneuerung eures Sinnes, so daß ihr prüfet, was gut, wohlgefällig und vollkommen ist."¹¹³

Jeder Christ müsse sich für die Verbreitung des friedlichen Ideals einsetzen.¹¹⁴ Gerade die Liebe zum Nächsten müsse die Kirche Christi auszeichnen.¹¹⁵

"Er ist Bruder im Herrn, Miterbe in Christus, Glied desselben Körpers."¹¹⁶ "Denke nur daran, was Christus, ohne daß du es verdient hast für dich getan hast. Er will, daß seine Wohltätigkeit nicht ihm, sondern dem Nächsten vergolten werde."¹¹⁷

Alle Christen würden ohnehin eine zentrale Glaubenslehre teilen. Im Laufe der Zeit hätten sie sich nur über Unwesentliches zerstritten.¹¹⁸ Die Rückbesinnung auf die Grundübereinstimmung in der christlichen Lehre sei der Weg zum Frieden.

"Wozu denn die Worte der Spaltung, wo eine so große Einheit ist? Es fügt sich nicht zum Christentum, dass [...] der Unähnliche dem in lächerlicher Sache Unähnlichen feind ist."¹¹⁹

Die Mitglieder der Kirche seien im Verlauf der Streitigkeiten dem Irrtum erlegen, dass die christliche Religion in der äußeren Befolgung von Zeremonien bestehe und nicht

¹¹¹ Warmbrunn, Paul, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 15.

¹¹² Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 51.

¹¹³ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 90.

¹¹⁴ Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 169.

¹¹⁵ Hentze, Willi, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam, S. 84f.

¹¹⁶ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 91.

¹¹⁷ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 91.

¹¹⁸ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 90

¹¹⁹ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 92.

im aufrichtigen Glauben des Einzelnen.¹²⁰ Da der wahre Glauben mit äußerer Konformität verwechselt werde, sei der Verdacht der Häresie allgegenwärtig geworden. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, müssten die Gläubigen zu den Quellen des Evangeliums und der ursprünglichen Lehre Christi zurückzukehren.¹²¹

"Desto mehr wundere ich mich, daß die anspruchsvollen Ausdrücke Macht und Herrschaft sogar bei den Päpsten und Bischöfen Eingang gefunden haben, und daß sich die Theologen, im allgemeinen ebenso ungebildet wie eitel, nicht schämen, als unsere Lehrer bezeichnet zu werden."¹²² "Diese Seuche machen viele Gelehrte noch schlimmer, die das Wort Gottes verfälschen [...] während man eher die Sitten nach der Lehre der Schrift reinigen sollte."¹²³ ; „Beachte also, geliebter Bruder, nicht die Allgemeinheit mit ihren Ansichten und Taten, sondern eigne dir ganz die Lehre Christi an."¹²⁴ ; "Er wird bemerken, daß die meisten Ansichten verderbt und weit von der Lehre Christi entfernt sind."¹²⁵

Gott fordere von keinem Gläubigen mehr als eine tugendhafte Lebensführung.¹²⁶ Zeremonien und kirchliche Glaubenslehren seien für den wahren Glauben unwesentliche Faktoren, sog. „adiaphora“.¹²⁷ Die Kirche solle aus diesem Grund nur an den wesentlichen Glaubenslehren festhalten.¹²⁸ Mit dieser Forderung verengt Erasmus implizit den Vorwurf der Häresie.¹²⁹ Erasmus argumentiert weiter, dass die christliche Zentrallehre der Nächstenliebe Geduld gegenüber Andersgläubigen gebietet.

„Man liebe die Frommen in Christus und die Unfrommen wegen Christus.“¹³⁰

Nur die Nächstenliebe ermögliche eine Überwindung der Unterschiede und damit eine Wiederherstellung der Einheit der Gläubigen.¹³¹ Die Anwendung von Zwang könne

¹²⁰ Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 62.

¹²¹ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 68f., 78; Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 119.

¹²² Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 98.

¹²³ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 99.

¹²⁴ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 101.

¹²⁵ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 99.

¹²⁶ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 67; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 250; Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 60.

¹²⁷ Guggisberg, Hans R., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 461.

¹²⁸ Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 178.

¹²⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 138 f.

¹³⁰ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 91.

¹³¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 140.

keinen Frieden bringen.¹³² Aus diesem Grund müsse sich die Kirche zu einer Gemeinschaft der Liebe wandeln.¹³³

"Außen aber ziehe Zuvorkommenheit, Leutseligkeit, Gefälligkeit und Nachsicht den Bruder an, der freundlich zu Christus eingeladen und nicht durch Härte abgeschreckt werden soll."¹³⁴

Andererseits zieht Erasmus rigide Grenzen der Toleranzgewährung¹³⁵: Wer die Grundlehren Christi öffentlich leugnet, ist als Häretiker zu verurteilen und kann aus der Kirche ausgeschlossen werden. Die weltlichen Herrscher haben zudem das Recht mit Gewalt, im Extremfall mit der Todesstrafe, gegen Häretiker vorzugehen.¹³⁶ Eine gewichtige Rolle spielt bei Erasmus der weltliche Fürst. In seiner Doppelrolle als politischer Herrscher und Christ muss er den Bürgern als tugendhaftes Beispiel vorangehen.¹³⁷ Seine politische Legitimation resultiert aus seinem selbstlosen Einsatz für das Gemeinwohl und der Sorge um den christlichen Charakter des Gemeinwesens.¹³⁸ Die Aufgabe der Politik und Kirche wird die Erziehung des Bürgers. Nur durch Erziehung könne das Ziel eines tugendhaften und christlichen Volkes erreicht werden.¹³⁹

"Du schuldest dem Bruder um so mehr, je mehr er dir anvertraut ist."¹⁴⁰ ; "Nicht größerer Reichtum möge dir beim Volk Ehre, Bewunderung, Würde, Beliebtheit und Ansehen gewinnen, sondern dein Lebenswandel, der besser ist als der der Allgemeinheit. [...] An dir mögen sie zuerst lernen, das zu verachten und die Tugenden zu bewundern, die Ordnungsliebe hochzuschätzen, der Mäßigung Beifall zu klatschen und der Bescheidenheit Ehre zu erweisen."¹⁴¹

¹³² Erasmus, Theologische Methodenlehre, 251ff.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 141.

¹³³ Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, S. 177.

¹³⁴ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 102.

¹³⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 141.

¹³⁶ Hentze, Willi, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam, S. 166f.

¹³⁷ Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung, S. 149ff.

¹³⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 143.; Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung, S. 199ff.

¹³⁹ Blockmans, Wim, in: Erasmus von Rotterdam, S. 64; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 143f.; Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung, S. 149ff.; Hausschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2: Reformation und Neuzeit, 3. Auflage, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2005, S. 31.

¹⁴⁰ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 95.

¹⁴¹ Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, S. 97.

1.2.5. Martin Luther und die Reformation

Die Reformation stärkt das religiöse Individuum in seiner Emanzipation von kirchlichen Autoritäten und bereitet den Weg für eine säkulare Staatsbegründung.¹⁴²

Die Reformation unterscheidet sich in der Sicht auf den Menschen ganz grundlegend von der Auffassung des Humanismus, da sie von der Sündhaftigkeit des Menschen und der Abhängigkeit von der Gnade Gottes für die Errettung der Seele ausgeht.¹⁴³

In seinen 95 Thesen sowie drei weiteren Reformschriften („An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“)¹⁴⁴ sieht Luther (1483-1546) in der Unvollkommenheit des Menschen die notwendige Bedingung für den wahren Glauben. Das ganze Leben des Christen sei geprägt von Buße in Erwartung des Jüngsten Gerichts.¹⁴⁵ Die Gerechtigkeit Gottes ist für Luther ein Geschenk an den sündhaften, aber bußfertigen Gläubigen.¹⁴⁶ Von ca. 1520 an spricht Luther von der Gewissensfreiheit. Das Gewissen selbst ist dabei keine Institution, die eine bedingungslose Freiheit verdient, sondern als Werk Gottes zwingend an diesen gebunden.¹⁴⁷ Gewissensfreiheit bedeutet für Luther Freiheit vom Zwang der äußeren Werke, vorgegebenen Lehren und kirchlichen Autoritäten.¹⁴⁸ Einzig der vorbehaltlose Glaube an das Heilige Evangelium würde das Gewissen befreien und so die Ausgangsbasis für die Einsicht in die Notwendigkeit der Buße schaffen.¹⁴⁹ Die theologischen Grundprinzipien Luthers lassen sich in drei Lehrsätzen zusammenfassen: Erstens: „sola fide“: Allein durch den Glauben an Gott und nicht

¹⁴² Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 153.

¹⁴³ Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 113; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 153; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 112.

¹⁴⁴ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 56.

¹⁴⁵ Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 251f..

¹⁴⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 154.

¹⁴⁷ Wolf, Ernst, Toleranz nach evangelischem Verständnis, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 138; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 155.

¹⁴⁸ Kaplan, Benjamin J., Divided by Faith, S. 22 f.: “By this slogan he meant that Christians did not need to buy indulgences, go on pilgrimages, fast, or perform other works to go to heaven.[...] All the requirements for salvation mandated by the Catholic Church were human ordinances, not divine injunctions [...]”; Luthers Werke in Auswahl, Hrsg.: Albert Leißmann, Band 1, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, S. 426 ff.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 154 f.; Scheliha, Arnulf, Toleranz als Botschaft des Christentums?, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 118.

¹⁴⁹ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 61; Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 328; Lecler, Joseph, Die Gewissensfreiheit: Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 336; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 30.

durch eigene Verdienste erlangt der Mensch sein Seelenheil. Zweitens: „sola gratia“: Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott geschieht allein aufgrund Gottes Gnade und bedarf keiner zwischengeschalteter Autoritäten. Drittens: „sola scriptura“: Allein die Bibel und die Vernunft führen den Menschen zur Seligkeit. Die Heilige Schrift benötigt keine weiteren Auslegungsinstanzen wie päpstliche Lehrentscheidungen oder kirchliche Traditionen zu ihrer Verständlichkeit.¹⁵⁰ Wahre Christen würden das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ohne äußeren Zwang erfüllen.¹⁵¹ Und jeder Mensch, der einen anderen gewaltsam zur Wahrheit und zur Seligkeit führen wolle, maße sich an Gottes Werk zu tun.¹⁵²

„Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken, denn über Leib und Gut und was sonst noch äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden regieren lassen als sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen. (...) Denn wie hart sie gebieten und wie fest sie toben, so könnten sie die Leute nicht weiter drängen, als dass sie mit dem Mund und der Hand ihnen folgen, das Herz vermögen sie ja nicht zu zwingen (...) und so beladen sie sich selbst mit gräulichen fremden Sünden. Denn alle Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwachen Gewissen tun, fallen auf den zurück, der er sie erzwingt.“¹⁵³

Hierin zeigt sich Luthers Interpretation der „Zwei-Reiche-Lehre“. Alle Christen gehören dem Reich Gottes an.¹⁵⁴ Die wahre Kirche wird von den Gläubigen im Glaubensbekenntnis bekannt. Sie ist nicht identisch mit der kirchlichen Organisation, aber beide sind nicht völlig unabhängig voneinander.¹⁵⁵ Im Reich Gottes regiert allein das Wort ohne Zwang und Nötigung.¹⁵⁶ Die Mitglieder dieses Reiches werden aufgrund ihres Glaubens und der deshalb gewährten Gnade Gottes selig werden.¹⁵⁷ Jeder Christ ist zugleich Mitglied des irdischen Reiches.¹⁵⁸ In dieses weltliche Reich soll sich der Mensch eingliedern und der Obrigkeit dienen.¹⁵⁹ Die Pflicht zum

¹⁵⁰ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 60; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 285 ff.; Beutel, Albrecht, Martin Luther, S. 128.

¹⁵¹ Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 258.

¹⁵² Kruip, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Ein neuer Kampf der Religionen?, S. 113.

¹⁵³ Luthers Werke in Auswahl, Hrsg.: Albert Leißmann, Band 2, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, S. 366f.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 156.

¹⁵⁴ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 311; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 156.

¹⁵⁵ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 60; Scheliha, Arnulf, Toleranz als Botschaft des Christentums?, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 117.

¹⁵⁶ Scheliha, Arnulf, Toleranz als Botschaft des Christentums?, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 115.

¹⁵⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 156.

¹⁵⁸ Beutel, Albrecht, Martin Luther, S. 136.

¹⁵⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 156.

bürgerlichen Gehorsam folgt aus der Regenschaft Gottes in beiden Reichen. Gott ist in beiden Bereichen oberster Machthaber, aber er regiert auf unterschiedliche Weise: im Reich Christi regiert er durch das Evangelium und im Reich der Welt durch das Gesetz.¹⁶⁰ Da die weltliche Obrigkeit äußerlich Gottes Werk verrichtet, ist ihr zu folgen.¹⁶¹ Die weltliche Obrigkeit hat darauf zu achten, dass sie sich nicht anmaßt, auf die Aufgaben des geistlichen Regiments überzugreifen.¹⁶² Das bedeutet, dass das weltliche Regiment im Reich des Glaubens keine Herrschaft ausüben darf, sondern Glaubensfreiheit gewähren muss.¹⁶³

Unter dem Eindruck des Bauernkrieges rückte Luther ab 1525 immer mehr auf die Seite der protestantischen weltlichen Fürsten. Diese hatten seiner Meinung nach dafür Sorge zu tragen, dass das Wort Gottes verkündigt werden konnte. Zu diesem Zweck billigte Luther den weltlichen Fürsten weitgehende Kompetenzen im kirchlichen Bereich zu. Dies führte letztlich zu einer Indienstnahme der weltlichen Macht für die Verbreitung des protestantischen Glaubens.¹⁶⁴

Die Ausbreitung der lutherischen Lehre ging einher mit der Bildung von Landeskirchen, und die Politik Karls V., dem Kaiser des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ war infolgedessen von einem ständigen Vermittlungsversuch zwischen der Wiederherstellung der Einheit des Reiches auf politischem wie religiösem Gebiet und der Bewahrung der Dominanz des katholischen Glaubens geprägt.¹⁶⁵ So versuchte Karl V. im Wormser Edikt von 1521 eine Reichsacht über Luther und seine Anhänger zu verhängen. Dies führte auf den Reichstagen zu Speyer (1529) und Augsburg (1530) zu erbitterten Auseinandersetzungen¹⁶⁶, die schlussendlich in dem Versuch der Protestanten, ihr Bekenntnis in der Augsburger Konfession offiziell niederzulegen, endeten. Nach der Zurückweisung der

¹⁶⁰ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 312; Beutel, Albrecht, Martin Luther, S. 135.

¹⁶¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 157.

¹⁶² Luthers Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von Albert Leißmann, Band 2, Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, S. 378ff.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 157.

¹⁶³ Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 258.

¹⁶⁴ Luthers Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von Albert Leißmann, Band 1, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, S. 368 f.; Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 61; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 38f.; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 162.

¹⁶⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 172; Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 442; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 93.

¹⁶⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

Anerkennung durch den Staat vereinten sich die lutherischen Reichsstände, die sich fortan als Protestanten bezeichneten, im Schmalkaldischen Bund zu einem Schutz- und Verteidigungsbündnis.¹⁶⁷ Im Augsburger Interim (1548) unternahm Karl V. einen letzten Versuch die Religionseinheit mit kleineren Sonderrechten für die Protestanten durchzusetzen, was aber an den erbitterten Widerständen der evangelischen Stände scheiterte.¹⁶⁸ 1555 berief schließlich Kaiser Ferdinand den Reichstag nach Augsburg ein. Dort schlossen die widerstreitenden Konfessionen den sog. „Augsburger Religionsfrieden“. Der Kaiser sprach darin die erste reichsrechtliche Anerkennung der lutherischen Reformation aus¹⁶⁹ und ermöglichte so den Beginn einer Koexistenz von katholischem und evangelischem Bekenntnis¹⁷⁰. Als Kompromiss für alle Parteien wurde den Landesfürsten Gewissensfreiheit zugestanden. Die Landesherren konnten fortan nicht mehr zur Annahme eines bestimmten Glaubens durch den Kaiser gezwungen werden. Für sie galt ab sofort der Grundsatz „cuius regio, eius religio“. Hiernach konnten die einzelnen Machthaber innerhalb ihres Territoriums ein Bekenntnis frei bestimmen.¹⁷¹ Den Untertanen der einzelnen Fürsten wurde keine diesbezügliche Gewissensfreiheit gewährt, sie mussten den Glauben des Fürsten zwangsweise annehmen.¹⁷² Das einzige Zugeständnis für die Untertanen bestand im sog. „beneficium emigrandi“. Dabei handelte es sich um die ausdrücklich im Vertrag eingeräumte Möglichkeit zu emigrieren, falls man das Bekenntnis des Landesfürsten nicht annehmen wollte.¹⁷³ Der Friede galt zudem nur zwischen den Anhängern des katholischen Glaubens und denen der Augsburgischen Konfession.¹⁷⁴ Andere Konfessionen konnten weiterhin als Ketzer bestraft werden.¹⁷⁵

Die Struktur des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation veränderte sich in dieser Zeit stark. Die Einzelterritorien gewannen an Stärke und Einfluss, während das Reich nur noch den äußeren Rahmen des rechtlichen Zusammenschlusses der

¹⁶⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

¹⁶⁸ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 69.

¹⁶⁹ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S. 36.

¹⁷⁰ Warmbrunn, Paul, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 17.

¹⁷¹ Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 95f.

¹⁷² Lecler, Joseph, Die Gewissensfreiheit: Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 347; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

¹⁷³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

¹⁷⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

¹⁷⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 173.

Einzelstaaten bildete.¹⁷⁶ Sowohl Katholiken als auch Protestanten betrachteten den Friedensschluss als geringeres Übel im Vergleich zum offenen Konflikt. An der Grundhaltung änderte der Friedensschluss jedoch wenig. Beide Konfessionen betrachteten sich weiterhin als die einzig wahren Vertreter der Christenheit. Der Friedensschluss war ein vorübergehender Waffenstillstand ohne inhaltliche Aussagekraft.¹⁷⁷ Die gewährten Freiheiten vermochten keine Konflikte zu lösen, sondern umschifften Streitfragen durch zweideutige Begriffsdefinitionen und vieldeutige Regelungen. Die unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten machten die geschaffene Toleranzsituation in der Folgezeit stark konfliktanfällig.¹⁷⁸

1.2.6. Der Beginn des 17. Jahrhunderts

Im 17. Jahrhundert setzten sich die unbereinigten Konflikte des 16. Jahrhunderts fort. Zwar wurde der Grundstein für eine Emanzipation des souveränen Staates von der Religion gelegt, eine vollständige Trennung beider Gewalten war aber noch weit entfernt. Die Verflechtung zwischen beiden Institutionen war noch zu stark in der Gesellschaft verankert und der christliche Glaube im Alltagsleben noch zu bestimmend.¹⁷⁹ In der weiteren Debatte um staatlich gewährte religiöse Toleranz spielen die Ideen der beginnenden Aufklärung eine gewichtige Rolle. So konzentriert sich die Diskussion in der Toleranzfrage im 17. Jahrhundert auf die Frage nach einem individuellen Recht auf Religionsfreiheit. Ein vorstaatliches Recht, das dem Einzelnen einzig aufgrund seines Menschseins zukommt und das trotz Verleihung durch Gott vom Staat abgesichert werden soll.

¹⁷⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 174.

¹⁷⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 174f.

¹⁷⁸ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter., S. 37; Kaplan, Benjamin J., *Divided by Faith*, S. 10: "Peaceful coexistence remained always a precarious achievement. It required a elaborate set of arrangements and accommodations for people of opposing faiths to live together peacefully."

¹⁷⁹ Guggisberg, Hans R., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 456f.

1.3. Religionspolitischer Hintergrund in England

Die religionspolitische Situation im England des 17. Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch drei Hauptfaktoren¹⁸⁰: der Entwicklung des Frühkapitalismus, dem politischen Kampf zwischen Krone und Parlament und den religiösen Spannungen zwischen der anglikanischen Staatskirche, dem Katholizismus und den verschiedenen protestantischen Gruppen. Diese Faktoren sollen im Folgenden näher beleuchtet werden. Ganz zentral für das Verständnis der Toleranzkonflikte in England ist die Existenz der anglikanischen Staatskirche.¹⁸¹ Die erste Weichenstellung hin zur anglikanischen Staatskirche vollzog Heinrich VIII. im Jahre 1534. Als Folge seiner politischen Bestrebungen, der staatlichen Zentralisierung und seiner persönlichen Unstimmigkeiten mit Papst Clemens VII. in Bezug auf die Annullierung seiner Ehe mit Katharina von Aragon¹⁸² machte sich Heinrich VIII. durch die Suprematsakte anstelle des Papstes zum Oberhaupt der englischen Kirche. Dies bewirkte eine Abtrennung von der römischen Kirche¹⁸³ und die Herausbildung der anglikanischen Nationalkirche nach dem Vorbild der Einheit von Volk und Kirche. Hiernach sollte die Nation als „Corpus Christianum“ im geistlichen wie im weltlichen Bereich dem gemeinsamen Gesetz und der königlichen Leitung unterworfen sein.¹⁸⁴ Damit begannen die lange andauernden Konflikte mit dem Katholizismus. Das katholische Bekenntnis wurde den Anglikanern zunehmend fremd und deren Anhänger galten als Landesverräter.¹⁸⁵ Dieser Makel haftete dem Katholizismus in England auch noch zu Zeiten Lockes an. Dennoch erstarkte der katholische Glaube unter Maria Tudor (1553-1558) wieder. Als katholische Königin Englands betrieb Marias Tudor eine rigorose Politik der Verfolgung und Unterdrückung des Protestantismus. Auf diese Weise verhalf sie dem katholischen Glauben zu neuer Kraft. Gleichzeitig verstärkten sich der nationale Unabhängigkeitswille und pro-reformatorische Strömungen durch ihre Heirat mit dem katholischen König Philipp II. von Spanien.¹⁸⁶ Das Wiedererstarken des Katholizismus währte indes nur kurz. Bereits in den ersten Regierungsjahren Elisabeths I. (1558-1603) setzte sich der Protestantismus im sog. „Elizabethan

¹⁸⁰ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 226.

¹⁸¹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 226.

¹⁸² Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 183ff.

¹⁸³ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 139; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 226.

¹⁸⁴ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 221.

¹⁸⁵ O'Reilly, William, Protestantische Kultur in England und Irland im 17. und 18. Jahrhundert, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 58.

¹⁸⁶ Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur: Europa 1500 – 1800, S. 137.

Settlement“ endgültig durch.¹⁸⁷ Im Statut von 1562 wurde die anglikanische Staatskirche wieder eingesetzt und gefestigt. Das Statut sah für die anglikanische Staatskirche einen Kompromiss zwischen protestantischer Theologie und katholischem Ritus bzw. katholischer Kirchenordnung vor.¹⁸⁸ In der Supremats- und Uniformitätsakte von 1559 ließ Elisabeth I. alle Bürger auf sich als oberste Regentin der Kirche von England vereidigen¹⁸⁹ und machte die Teilnahme am anglikanischen Gottesdienst sowie die Verwendung des „Common Prayer Book“ für alle Bürger zur Pflicht.¹⁹⁰ Daraufhin exkommunizierte Papst Pius V. Elisabeth I. in einem päpstlichen Erlass aus dem Jahre 1570. Papst Pius V. erklärte Elisabeth I. für abgesetzt und befreite ihre Untertanen von der Treuepflicht gegen die Häretikerin. Dies führte in England dazu, dass bekennende Katholiken fortan nicht nur als konfessionelle Konkurrenz¹⁹¹, sondern gar als Hochverräter angesehen und verfolgt wurden. 1581 wurde die Konversion zum Katholizismus offiziell verboten.¹⁹² James Stuart trat nach dem Tode Elisabeths als König James I. die Thronfolge an. Ihm wurde die sog. „Millenary Petition“¹⁹³ überreicht, in der Vertreter des Puritanismus die Abschaffung der Konfirmation, des Chorhemdes und den Gebrauch nicht in der Bibel enthaltener Schriften verlangten. James I. lud einige Monate später die streitenden Parteien nach Hampton Court ein und machte unmissverständlich seine Unterstützung für die Staatskirche deutlich.¹⁹⁴ Das Schlagwort lautete: „no bishop – no king“.¹⁹⁵ Das göttliche Recht des Königs und das durch apostolische Nachfolge autorisierte Bischofsamt waren voneinander abhängig. Die Kirchenpolitik zeichnete sich durch absolute Uniformität aus.¹⁹⁶ Zum negativen Bild der Katholiken in England trug ein weiteres historisches Ereignis bei. Nach der Hinrichtung Maria Stuarts (1587)

¹⁸⁷ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 139; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 208.

¹⁸⁸ Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur: Europa 1500 – 1800, S. 137; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 226; Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 274; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 210; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 162.

¹⁸⁹ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 209; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 209.

¹⁹⁰ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 225.

¹⁹¹ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 99.

¹⁹² Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 226.

¹⁹³ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 272.

¹⁹⁴ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 272.

¹⁹⁵ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 69; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 234; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 272.

¹⁹⁶ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 210.

versuchte das katholische Spanien England zu erobern. Katholiken wurden deshalb ab diesem Zeitpunkt als Kollaborateure fremder Mächte behandelt.¹⁹⁷ Der Vorbehalt gegenüber dem katholischen Glauben in England lässt sich durch drei wesentliche Punkte erklären. Zum einen standen die Katholiken unter dem Verdacht Landesverräter zu sein, da sie ihrer Königin auf Anweisung des Papstes den Treueschwur aufgekündigt hatten. Zum anderen hatte der Katholizismus, als er durch Maria Tudor die Macht dazu hatte, den Protestantismus massiv verfolgt¹⁹⁸ und keine Zeichen von Toleranz gezeigt. Schließlich fürchtete man die Eroberung Englands durch katholische Mächte wie Frankreich oder Spanien.

Eine wesentliche Besonderheit des religionspolitischen Hintergrundes in England war, dass der anglikanischen Staatskirche mehrere Glaubensgruppen gegenüberstanden: Zum einen der Katholizismus in gemäßigter Form und in seiner radikalen Ausprägung als Papismus. Zum anderen die protestantischen Gruppen, denen die anglikanische Kirche auf dem Weg der Reformation nicht weit genug gegangen war.¹⁹⁹ Und schließlich einer Vielzahl von Sekten, wie die Quäker, Baptisten und Antitrinitarier. Die protestantischen Abweichler von den Lehren der anglikanischen High Church wurden allgemein als „Dissenter“ bezeichnet. Alle Meinungsverschiedenheiten innerhalb dieser Splittergruppen drehten sich um die Fragen, welche Glaubenselemente wirklich heilsnotwendig waren und welche Rolle die weltliche Regierung hierbei einnahm.

So ging es den Baptisten²⁰⁰ um die völlige Trennung von Staat und Kirche. Unter Berufung auf das Gesetz Christi lehnten sie jeden Glaubenszwang und jede Einmischung des weltlichen Regimes ab und forderten Gewissensfreiheit.

Die Quäker²⁰¹ setzten beim Wesen des Glaubens selbst an. Sie gingen mit ihrem bekanntesten Fürsprecher Robert Barclay davon aus, dass das göttliche Wort oder Licht durch Gottes Willen in allen Menschen vorhanden und erkennbar sei. Allein diese Anlage war ihnen zufolge heilsnotwendig. Schriften, Überlieferungen und Zeremonien sollten dagegen für das Seelenheil nicht notwendig sein. Für sie bedurfte

¹⁹⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 227.

¹⁹⁸ S.a. Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 223.

¹⁹⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 227.

²⁰⁰ Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes, S. 59; Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 216 ff.

²⁰¹ Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes, S. 59; Lechler, Gotthard Victor, Geschichte des englischen Deismus, S. 60 ff.; Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 238 ff.; Rupp, Gordon, Religion in England 1688-1791, S. 138 ff.

es keiner kirchlichen Institution als Heilsvermittler.²⁰² Die zahlreichen protestantischen Gruppierungen kämpften zwar gemeinsam gegen den Katholizismus, doch sie kämpften ebenso erbittert um die kleineren und größeren Unterschiede in ihrer protestantischen Lehre.

Eine der radikal protestantischen Gruppen, die Puritaner, forderte eine Loslösung des Anglikanismus von allen Inhalten und Formen, die sich nicht aus der Schrift selbst begründen ließen.²⁰³ So forderten die Puritaner die Duldung aller, die ihren Glauben einzig auf die Worte der Heiligen Schrift zurückführten. Sie wollten die Anwendung von Gewalt gegenüber Verfolgten eindämmen und forderten deshalb das Einschreiten des Staates auf jene Fälle zu beschränken, in denen die öffentliche Sicherheit und Ordnung gefährdet sei. Ihnen zufolge bestand der Zweck des Staates gerade nur in der Sorge um den äußeren Menschen und das diesseitige Glück bzw. in der Sorge um die äußere Ruhe und Wohlfahrt des Staates als Gemeinschaft der Bürger. Für den Erhalt der öffentlichen Ordnung sollten deshalb von Staats Wegen nur Ermahnungen und Exkommunikation zulässig sein. Diese Eingriffsformen leiteten sie vom Zweck der Kirchen ab. Die Kirche trage Verantwortung für den inneren Menschen, für sein Seelenheil. Alleinige Aufgabe der Kirche sei die Gotteserkenntnis der Gläubigen und das Abhalten von Gottesdiensten. Die Gottesdienste sollen dabei strikt und ausschließlich an den Worten der Offenbarung ausgerichtet sein. Für Auslegungen der Heiligen Schrift gebe es keinen unfehlbaren Richter auf Erden. Christus allein sei Gesetzgeber und damit auch allein zur Auslegung befugt. Eine menschliche Kirchenautorität sei hierzu nicht befähigt. Subjekt des Glaubens sei der innere Mensch, der sich keinesfalls mit körperlichen Strafen zu einem anderen Glauben zwingen lasse. Zu den bekanntesten puritanischen Vertretern zählen Henry Burton mit seiner Schrift „The Protestation Protected“ von 1641, John Goodwins „A plea for Liberty of Conscience“ von 1644 und die Werke John Miltons – „The Reason of Church Government II“ von 1642, „Areopagitica“ von 1644, „A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes“ von 1659 und „A Treatise of True Religion, Heresy, Schism, Toleration and what best means may be needed against the growth of Popery“ von 1673.

²⁰² Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 351.

²⁰³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 227.

Der Presbyterianismus, ebenfalls eine radikal protestantische Gruppierung, kritisierte das bestehende Bischofssystem und forderte eine kirchliche Wahlhierarchie.²⁰⁴ Für die Presbyterianer war die anglikanische Kirche nur eine Variation des unter Maria Stuart etablierten Katholizismus. Die Bezeichnung Presbyterianismus entspringt einer theologisch begründeten Form der Kirchenverfassung, die auf der Ortsgemeinde aufbaut und in der nicht übergeordnete geistliche Instanzen, sondern die Gemeindeältesten (Presbyter) die Kirche leiten.²⁰⁵

Eine weitere einflussreiche Gruppierung waren die Latitudinärer²⁰⁶. Deren bekannteste Vertreter waren William Chillingworth²⁰⁷ mit seinem Werk „The religion of the Protestant a Safe Way to Salvation“ von 1638 und Jeremy Taylors²⁰⁸ „A Discourse of the Liberty of Prophesying“ von 1647. Vertreter dieser Gruppe unterschieden zwischen notwendigen und entbehrlichen Doktrinen für die Erlangung des Seelenheils. Ausgangspunkt waren die ausdrücklichen Gebote der Offenbarung. Die Offenbarung selbst sollte Ausdruck des Naturrechts mit Verpflichtungscharakter sein. Die Grundsätze des Naturrechts seien für jedermann mittels seines Verstandes zugänglich. Grundlegendster Glaubensartikel sei allein der Glaube an Jesus Christus. Die Vernunft des Gläubigen sollte oberster Richter sein. Die individuelle Freiheit der Schriftauslegung soll an die Stelle ungeprüfter Hinnahme der Interpretationen von Autoritäten treten.²⁰⁹ Da der Glaube niemals im Widerspruch zum Verstand stehen könne, seien Doktrinen wie die Trinität und die Inkarnation übervernünftig, aber nicht gegen die Vernunft. Ihnen zufolge waren die unterschiedlichen Auslegungen und ihr Geltungsanspruch Hauptgrund für die vielen Streitigkeiten. Um diese zu beseitigen, forderten die Latitudinärer, sich auf den allen gemeinsamen Glauben an Christus zu besinnen und sich so in einer Gemeinschaft im Geiste „unity of communion“ zu vereinen²¹⁰. Denn sie waren der Überzeugung, dass der Glaube allein zur Erlangung des Seelenheiles notwendig sei. Aus diesem Grund sollte der Gottesdienst vereinfacht und auf das Wesentliche konzentriert werden. So sollte mehr Toleranz zwischen den

²⁰⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 227.

²⁰⁵ Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 69.

²⁰⁶ Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes, S. 58; Biddle, John Charles, 1940 - John Locke on Christianity, S. 51; Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion, Responsibility, S. 122 ff.; Worcester, Elwood Ernest, The religious opinions of John Locke, S. 13.

²⁰⁷ Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 374; Worcester, Elwood Ernest, The religious opinion of John Locke, S. 110 ff.; Marshall, John, John Locke: Resistance, religion, Responsibility, S. 129.

²⁰⁸ Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 334 ff.; Worcester, Elwood Ernest, The religious opinion of John Locke, S. 112 ff.

²⁰⁹ Weyer, Stefan, Die Cambridge Platonists, S. 29.

²¹⁰ Weyer, Stefan, Die Cambridge Platonists, S. 25.

protestantischen Gruppen erreicht werden. Für einen Protestanten sei es unentschuldig dem Gewissen eines Nächsten Gewalt anzutun. Vielmehr sei das im Neuen Testament formulierte Hauptanliegen des Christentums ein von Frieden und Nächstenliebe geprägtes Zusammenleben aller Christen.²¹¹ Christus hätte niemals religiöse Verfolgungen gewollt. Gewalt in Glaubensangelegenheiten sei vielmehr unzweckmäßig und ineffektiv und führe statt zu wahren Glauben nur zu Scheinheiligkeit. Dennoch ziehen die Latitudinärer Grenzen der zu gewährenden Toleranz. So sollen Meinungen ausgeschlossen sein, die gegen die Grundlagen des Glaubens verstoßen oder für die menschliche Gemeinschaft destruktiv sind.²¹² Jeremy Taylor ging noch einen Schritt weiter und forderte sogar die Duldung der Katholiken, solange sie den Staat nicht gefährden.²¹³

Die Independenten²¹⁴ als weitere einflussreiche protestantische Gruppierung widmeten sich der Frage, ob überhaupt eine Nationalkirche fortbestehen sollte. Für sie widersprach die zwanghafte Vereinheitlichung der Gewissensfreiheit der Gläubigen. Vielmehr bilde jede christliche Gemeinde eine eigene wahre Kirche, die unmittelbar Christus unterstehe. Über diese freien Gemeinden habe auch die Staatskirche keine Gewalt. Als wahre Kirche habe jede einzelne Gemeinde das Recht sich selbst zu regieren. Vom Staat verlangten die Independenten, dass er einerseits eine Konfessionspflicht einführen sollte, wonach jeder Bürger einer Gemeinde angehören müsse, andererseits sollte aber Freiheit und Duldung für alle so entstehenden Gemeinden garantiert werden. Der Staat dürfe nur dann eingreifen, wenn die Gemeinden den Frieden und die Ordnung des Staates verletzen.

Als letzte protestantische Strömung soll der Deismus²¹⁵ vorgestellt werden. Seine bekanntesten Vertreter waren Lord Herbert of Cherbury mit seinen Werken „De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso“ von 1633 und „De Religione Gentilium, errorque apud eos causis“ von 1645 und Thomas Hobbes mit seinen Werken „De cive“ von 1647 und „Leviathan“ von 1651. Beide argumentieren in Glaubensfragen mit der menschlichen Vernunft. Sie allein soll über die Auslegung der Rechte und Pflichten, die sich aus der Heiligen Schrift ableiten

²¹¹ Weyer, Stefan, Die Cambridge Platonists, S. 31.

²¹² Weyer, Stefan, Die Cambridge Platonists, S. 31.

²¹³ Weyer, Stefan, Die Cambridge Platonists, S. 34.

²¹⁴ Lechler, Gotthard Victor, Geschichte des englischen Deismus, S. 60 f.; Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 256 ff.

²¹⁵ Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 383 ff.; Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes, S. 97.

lassen, entscheiden. Sobald Wesen und Ursprung aller Religiosität erkannt werde, könne das Christentum restlos auf seine Ideale zurückgeführt und so alle Interpretationsstreitigkeiten in Glaubensfragen beendet werden. Cherbury²¹⁶ führt den Kern aller Religionen auf fünf Wahrheiten zurück. Erstens, das Dasein eines höchsten Gottes. Zweitens, die Pflicht zur Verehrung dieses höchsten Gottes. Drittens, Tugend und Frömmigkeit als Hauptteile der Verehrung und zentrale Teile des Gottesdienstes. Viertens, das Bereuen von Sünden. Fünftens, Vergeltung der Sünden, teils in diesem Leben, teils im Jenseits. Erst die Erfindungen der Priester, deren Beifügung von Glaubensartikeln, Gebräuchen und Institutionen, hätten den wahren Glaubenskern unter Äußerlichkeiten versteckt und so die ursprünglich reine Naturreligion verzerrt. Hobbes Ausführungen folgen dieser Argumentationslinie. Für ihn spricht Gott unmittelbar durch die Heilige Schrift zu den Menschen oder mittelbar durch deren Vernunft. Beide sollen die einzigen Autoritäten sein, auf denen die Wahrheit der Lehre beruht. Die Vernunft wurde dem Menschen von Gott verliehen. Hobbes unterscheidet zwischen Übervernünftigem, was jenseits des mit dem Verstand fassbaren liegt, und dem Widervernünftigen, was der Vernunft entgegensteht. Für Hobbes enthält die Heilige Schrift nichts Widervernünftiges, sondern nur Übervernünftiges. Jene übervernünftigen Gebote Gottes, die die menschliche Vernunft nicht zu erkennen vermag, müssen befolgt werden.²¹⁷ Die Erforschung der Natur führt den Menschen nach Hobbes gemäß den Gesetzen der Kausalität zur Annahme einer letzten, ewigen Ursache. Diese Ursache ist Gott.²¹⁸ Alle, die an Gott glauben, sollen auch Untertanen seines Reiches sein. Im Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes liegt für Hobbes die größte Ehrerbietung.²¹⁹ Da der Gottesdienst für Hobbes einheitlich gestaltet sein muss, soll der weltliche Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden über die Art und Weise der Zeremonien entscheiden.²²⁰ Die Naturgesetze verlangen Gehorsam gegenüber Gott und dem weltlichen Herrscher.²²¹ Für Hobbes besteht der einzig notwendige Glaubensartikel darin, dass Jesus als Sohn Gottes zur Errichtung des

²¹⁶ De Religione Gentium Errorumque apud eos Causis, in : Herbert von Cherbury, Band II, Einleitung, S. VI ff.; Hunt, John, Religious Thought in England, Vol. I, S. 441 ff.; Worcester, Elwood Ernest, The religious opinion of John Locke, S. 100 f.; Gericke, Wolfgang, Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Der Deismus, S. 56f.; Fitschen, Klaus, Der Katholizismus von 1648 bis 1870, in: Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, S. 69; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 320.

²¹⁷ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 285 f.

²¹⁸ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 83.

²¹⁹ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 279.

²²⁰ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 279.

²²¹ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 448.

Reichs Gottes gesandt wurde.²²² Auch Locke wird später auf dieses kleinste gemeinsame Glaubenselement aller Christen zurückkommen, welches zu einem friedlichen Miteinander beitragen soll.

Die Kirche ist für Hobbes eine Gemeinschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennt, vereinigt in der Person eines weltlichen Herrschers, auf dessen Befehl hin sie sich versammeln und Gott öffentlich verehren.²²³ Für Hobbes gibt es nur eine Staatskirche. Eine Kirche und ein aus Christen bestehender Staat sind für ihn ein und dasselbe. Die Bürger sind geistliche Staatsdiener²²⁴ und dem Staat steht die alleinige Autorität zur Lösung dogmatischer Streitfragen zu.²²⁵

Die Staatskirche wiederum reagierte auf die Forderungen der protestantischen Abweichler mit Härte und Unterdrückung bis hin zur Inquisition.²²⁶ Die Staatskirche versuchte äußere Konformität zu erzwingen und zugleich innere, doktrinaire Toleranz zu üben, um so möglichst viele protestantische Gruppen unter dem Dach der Staatskirche zu vereinen.²²⁷ Kennzeichnend hierfür sind die Werke Richard Hookers wie z.B. „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“ von 1594. Ihm zufolge sollen gleichgültige Dinge in der Religion, die „adiaphora“, von der staatlichen Autorität geregelt werden, um unnötigen Streit zu vermeiden. Solange die offizielle Kirche das Wesentliche des Glaubens und gewisse Freiheiten der Auslegung bewahre, stünden die äußere Verfassung der Kirche und die Zeremonien im Ermessen des weltlichen Herrschers.²²⁸ Die Bürger der weltlichen Gemeinschaft sollen immer zugleich Mitglieder der Nationalkirche sein.²²⁹

Für das Verständnis der religionspolitischen Hintergründe Englands waren zudem folgende geschichtliche Umstände ausschlaggebend:

Nachdem sich unter der Herrschaft von James I. (1603-25) die religiösen Spannungen zwischen der anglikanischen Staatskirche, dem Katholizismus und dem radikalen Protestantismus sowie zwischen dem König und dem Parlament verschärft hatten, kam

²²² Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 447, 450, 457; Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 215.

²²³ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 357.

²²⁴ Hobbes, Thomas, Leviathan, S. 299, 357.

²²⁵ Llanque, Marcus, Politische Ideengeschichte, S. 214.

²²⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 226.

²²⁷ Guggisberg, Hans, Religiöse Toleranz, S. 139.

²²⁸ Hooker, Richard, Laws of Ecclesiastical Polity, I, 14; II, 1; V, 71.

²²⁹ Hooker, Richard, Laws of Ecclesiastical Polity, I, 14; II, 1 f.

1625 Charles I. an die Macht. Seine Regierungszeit ist geprägt durch einen politischen und religiösen Kurswechsel. Charles I. versuchte die Machtstellung des Parlaments zu beschränken und zeigte als Erster Entgegenkommen gegenüber den Katholiken²³⁰. Das Parlament plädierte dagegen offen für die traditionelle Einheitskonfession und gegen die Duldung freier Gemeinden. Bereits 1628 legte das Parlament eine „Petition of Rights“ vor, in der die Wiederherstellung des traditionellen Rechts gefordert wurde.²³¹ Die angespannte Situation eskalierte. In den folgenden elf Jahren regierte Charles I. ohne Parlament.²³² Während dieser Zeit ging der König auch gegen seine protestantischen Kritiker vor, da er fürchtete, diese wollten neben den Bischöfen auch den König abschaffen. Als Charles I. 1640 angesichts der Rebellion der Schotten größere Finanzmittel benötigte, musste er das Parlament wieder einberufen.²³³ Dieses stellte dem König eine Reihe von Forderungen und es begann die Zeit des „Langen Parlaments“. Das Parlament verstand sich dabei nicht nur als Institution zur Sicherstellung der traditionellen Rechte gegen den König, sondern als Vertretung des souveränen Volkes und als Inhaber der legislativen Souveränität.²³⁴ Dies führte 1649 schließlich zur Hinrichtung des Königs durch das sog. „Rumpfparlament“ unter der Führung von Oliver Cromwell.²³⁵ Mit Oliver Cromwell als „Lord Protector“ übernahmen die Independenten²³⁶ 1653 die Herrschaft.²³⁷

Unter Cromwell beruhigte sich die religiös motivierte Verfolgung von Dissentern. Die von ihm gewährte Toleranz gegenüber allen religiösen Gruppen (mit Ausnahme der Katholiken und Anglikaner) bot den verschiedenartigen Nonkonformisten Entfaltungsmöglichkeiten.²³⁸ Cromwell gelang es aber nicht eine feste konstitutionelle Basis für seine Regierung zu schaffen²³⁹, die politische Gesamtsituation blieb ohne

²³⁰ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 298.

²³¹ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 234; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 290f.

²³² Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 294.

²³³ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 235; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 299f.

²³⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 229.

²³⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 318f.; Gäbler, Ulrich, Einführung, in: Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 14.

²³⁶ Siehe S. 25 f.

²³⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 231.

²³⁸ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 211; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 235; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 341.

²³⁹ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 337; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 173.

offizielle Regelung. Das politische Chaos in der Ära Cromwell und die durch die Religionswirren verursachte Desintegration der Gesellschaft führen zu dem allgemeinen Wunsch nach politischer und religiöser Stabilität.²⁴⁰

Diesem Wunsch wird 1660 nach dem Tode Cromwells mit der Wiederherstellung der Herrschaft der Stuarts unter Charles II. Rechnung getragen („Restauration“²⁴¹). Die anglikanische Staatskirche wird wiederbelebt und Charles II. erhält die volle Unterstützung des Parlaments.²⁴² Die anglikanische Staatskirche versucht ihre wiedererlangte Machtposition durch verschiedene Gesetze im sog. „Clarendon Code“²⁴³ zu sichern. So wurden in der Zensur- und Uniformitätsakte von 1662 alle öffentlichen Amtsträger dazu verpflichtet am anglikanischen Abendmahl teilzunehmen.²⁴⁴ Damit wurden alle Dissenter neben Katholiken Opfer von Verfolgungen.²⁴⁵ Der König selbst, der mit dem Katholizismus sympathisierte und 1662 religiöse Toleranz in seiner ersten „Declaration of Indulgence“ versprochen hatte, konnte sich im Parlament nicht durchsetzen.²⁴⁶ Die Verfolgung Andersdenkender durch die High Church nahm durch die Konventikelakte von 1664 und die Fünfmeilenakte von 1665 noch zu. Darin wurde die Teilnehmerzahl an häuslichen Gottesdiensten auf fünf Personen beschränkt und alle Pfarrer, die das „Book of Common Prayer“ nicht annahmen, wurden entlassen und durften in einem Umkreis von fünf Meilen keine neue Pfarrstelle antreten.²⁴⁷ 1672 unternahm Charles II. zusammen mit den Dissentern und gemäßigten Anglikanern den Versuch einer zweiten „Declaration of Indulgence“.²⁴⁸ Auch dieser Vorschlag scheiterte aber an der

²⁴⁰ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 238; Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 276.

²⁴¹ Gäbler, Ulrich, Einführung, in: Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 14.

²⁴² Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 276; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 276.

²⁴³ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 348; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 203; Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 499.

²⁴⁴ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 212; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 345, 347.

²⁴⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 276; Jeffreys, M.C.V., John Locke, S. 7 ff.; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 238.

²⁴⁶ Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 350; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 348f.

²⁴⁷ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 212; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 348.

²⁴⁸ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 22; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 277; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 349; Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 499.

Mehrheit der Parlamentarier.²⁴⁹ Diese reagierten 1673 auf Charles Vorschlag mit der „Test Akte“. Darin wurde eine Universitätsbildung von der Mitgliedschaft in der anglikanischen Staatskirche abhängig gemacht. Dissentern war es von nun an verwehrt ein Universitätsstudium aufzunehmen.²⁵⁰ Dies rief den Widerstand der Dissenter hervor, die sich unter der Führung des Earl of Shaftesbury zur Partei der Whigs formierten.²⁵¹ Insgesamt hatte die Unruhe innerhalb der Regierung zu einer spürbaren Entfremdung zwischen Krone und anglikanischer High Church geführt.²⁵² Die Whigs versuchten zunächst mit Hilfe des Parlaments, dann mittels Umsturz, gesetzliche Toleranz zu erreichen.²⁵³ Nachdem bekannt wurde, dass der Thronfolger, der spätere James II., dem Katholizismus angehörte, versuchten die Whigs einer katholischen Machtübernahme entgegenzuwirken. Es kam zu erbitterten Verfolgungen von Katholiken, in denen sich die Wut über die katholikunfreundliche Politik der Stuarts äußerte.²⁵⁴ Schließlich wurden alle Katholiken aus dem Parlament entlassen. Die sog. „Exclusion Crisis“²⁵⁵ (1679-81), der Versuch ein Ausschlussgesetz gegen den katholischen Thronfolger zu erwirken, endete aber mit einer Niederlage.²⁵⁶ Shaftesbury ging daraufhin 1682 nach Holland ins Exil. Als James II. 1685 König wurde, versuchte er die Lage seiner Glaubensgenossen zu erleichtern. 1687 erließ er eine neue „Declaration of Indulgence“ gegen den Widerstand der Anglikaner, in der er sich vorbehaltlos zum Prinzip allgemeiner Gewissensfreiheit bekannte. Der Widerruf des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. in Frankreich (1685), welcher die Vertreibung der Hugenotten durch Katholiken zur Folge hatte, verbreitete in England Schrecken und Empörung über katholische Vorgehensweisen und trug dazu bei, dass der katholische König immer mehr ins Abseits geriet.²⁵⁷ Schließlich ergriffen Tories und Whigs gemeinsam die Initiative und baten Wilhelm von Oranien um ein Einschreiten zur Sicherung des Protestantismus.²⁵⁸ 1688, mithin ein Jahr vor dem Erscheinen der *Epistola de Tolerantia*, musste James II. angesichts der Invasion

²⁴⁹ Kamen, Henry, *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*, S. 205f.

²⁵⁰ Geldbach, Erich, *Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert*, in: *Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 212.

²⁵¹ Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*, S. 277.

²⁵² Hugelmann, Frank, *Die Anfänge des englischen Liberalismus*, S. 27.

²⁵³ Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*, S. 277.

²⁵⁴ Kluxen, Kurt, *Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 357.

²⁵⁵ Kluxen, Kurt, *Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 355f.

²⁵⁶ Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*, S. 277.

²⁵⁷ Guggisberg, Hans, *Religiöse Toleranz*, S. 144 f.; Hugelmann, Frank, *Die Anfänge des englischen Liberalismus*, S. 27; Kluxen, Kurt, *Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 366.

²⁵⁸ Ward, William Reginald, *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, S. 22.

Wilhelms III. von Oranien, der sog. „Glorious Revolution“, von England nach Frankreich fliehen.²⁵⁹

Dieser geschichtliche Hintergrund bildet die Grundlage für Lockes Wirken. Im England des 17. Jahrhunderts war klar, dass religiöse Toleranz nicht nur eine grundlegende Notwendigkeit spirituellen Wohls war, sondern auch der nationalen Stärke. Die Menschen waren der ständigen Kämpfe überdrüssig, die Gemeinschaft strebte nach einem friedlichen Zusammenleben. Zu dieser Zielsetzung haben Lockes veröffentlichte Werke einen entscheidenden Beitrag geleistet. Was es im Rahmen dieser Abhandlung immer zu berücksichtigen gilt, ist, dass Locke für eine andere Zeit und in einem anderen sozial-kulturellen Kontext geschrieben hat. Die konfessionellen Spaltungen waren im 16. und 17. Jahrhundert allgegenwärtige Streitpunkte und häufige Ursache nationaler Uneinigkeit.²⁶⁰ Locke hat seine Werke in einer Zeit geschrieben, in der religiöser Glaube intensiv und allumfassend war. Er selbst war tief religiös und wollte mit seinem „A Letter concerning Toleration“ christlichen Lesern ein Argument für religiöse Toleranz aufzeigen.²⁶¹

²⁵⁹ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 277; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 367f.

²⁶⁰ Cranston, Maurice, John Locke and the Case for Toleration, in: On Toleration, S. 105: “But we have to remember that Locke was writing for a different time and in a different context. The great Churches of the world today have moved away from their old mutual intolerance towards the ecumenical ideal, but in the sixteenth century and the seventeenth century confessional divisions were powerful agents of national discord.”

²⁶¹ Cranston, Maurice, John Locke and the Case for Toleration, in: On Toleration, S. 105: “Another thing that we must remember is that Locke was writing for a world where religious faith was intense and virtually universal. Locke himself was a man with deep religious sentiments. He had to present to Christian readers a Christian case for religious toleration.”; S. 117: “Locke’s theory of toleration can best be understood in relation to the circumstances which prompted him to write as he did.”

2. Zweiter Teil – Zentrale Themen Lockes und deren Entwicklung innerhalb seines Gesamtwerks

Der zweite Teil dieser Arbeit beginnt mit einer kurzen biographischen Einführung der Person John Lockes. Im Anschluss werden die zentralen Motive, die im „Letter concerning Toleration“ enthalten sind, vorgestellt.

2.1. Biographische Einführung

John Locke wurde am 29. August 1632 in Wrington in der Nähe von Bristol in der englischen Grafschaft Somerset geboren. Er stammte aus einer streng puritanischen Familie. Ab dem Jahre 1646 besuchte Locke eine der berühmtesten Public Schools des Landes, die Westminster School in London. Dort herrschte presbyterianischer Geist mit viel Predigt und Gebet. Nach einem sechsjährigen Besuch der Westminster School studierte er ab 1652 am Christ Church College in Oxford Philosophie, Naturwissenschaften und Medizin. Dort wurde im strengen Geiste der Independenten gelehrt. Die meisten seiner Freunde waren gemäßigte Anglikaner. Mit der Restauration der Stuarts gewann 1660 ein streng anglikanischer Geist in Oxford die Oberhand. So entschloss sich Locke der anglikanischen Staatskirche beizutreten. 1666 unterrichtete er in Oxford die Lehramter Griechisch, Rhetorik und Moralphilosophie. Zu dieser Zeit lernte er den einflussreichen Politiker Lord Ashley kennen, der später zum Grafen von Shaftesbury ernannt wurde. Diese Freundschaft wurde entscheidend für Lockes weiteres Leben, da er dadurch Zugang zum politischen Geschehen erhielt. Locke nahm verschiedene Staatsämter an und verfasste eine Reihe politischer Schriften. Er wurde Vertrauter und Arzt Shaftesburys. Außerdem unterrichtete er Shaftesburys Sohn. Die Freundschaft endete mit dem Tode Shaftesburys im Jahre 1683.

Von 1675 bis 1679 hielt sich Locke wegen gesundheitlicher Probleme in Frankreich auf. In Paris pflegte er Umgang mit Philosophen der Lehre Gassendis und Descartes'. Nach seiner Rückkehr nach England geriet er in den Umkreis revolutionärer Umtriebe, an denen Shaftesbury beteiligt war. 1683 verlor Locke als verdächtiger Mitbeteiligter jener Umtriebe sein akademisches Amt und ein Auslieferungsbefehl der englischen Regierung zwang ihn dazu sich unter falschem Namen bei Freunden in

Holland zu verstecken. In Holland fand Locke die Zeit sich wieder wissenschaftlichen Themen zu widmen und arbeitete an der endgültigen Fassung seines Hauptwerkes, des „*Essay concerning Human Understanding*“. Zudem schrieb er die lateinische Fassung des Toleranzbriefes und entwickelte seine Gedanken über Erziehung. Als Wilhelm von Oranien im Verlauf der „*Glorious Revolution*“ englischer König wurde, kehrte auch Locke 1689 nach seiner Zeit politischer Zurückgezogenheit in seine Heimat zurück. Er wurde zum Ratgeber Wilhelms von Oranien. Das ihm angetragene Amt eines Gesandten am Brandenburgischen Hof lehnte er aus gesundheitlichen Gründen ab. Einige kleinere Ämter, die ihn weniger belasteten, nahm er an. Er lebte zunächst in Westminster und veröffentlichte hier den „*Essay concerning Human Understanding*“ und die „*Two Treatises on Government*“. 1691 zog er sich auf den Landsitz des Adligen Sir Francis Masham in Oates in Essex zurück, wo er bis zu seinem Tode an seinen Schriften arbeitete. Dort starb er am 28. Oktober 1704.

2.2. Zentrale Themen in Lockes Schriften bis zum *Letter concerning Toleration*

Der „*Letter concerning Toleration*“ bildet in gewisser Weise den Abschluss der Lockeschen Entwicklung, da hier viele seiner Ideen aus früheren Werken in ausgereifter Form Eingang fanden. Aus diesem Grund sollen die zentralen Punkte und deren Entwicklung bis zum „*Letter concerning Toleration*“ anhand früherer Werke Lockes vorab dargestellt werden. Hierzu werden zum einen die politisch-gesellschaftlichen Werke „*Essays on the Law of Nature*“ (1664), der „*Essay concerning Human Understanding*“ (1690), „*On the Conduct of Understanding*“ (1697) und seine „*Two Treatises on Government*“ (1689) betrachtet. Zum anderen werden die religionsphilosophischen Werke, wie der Brief an Henry Stubbe (1659), seine „*Two Tracts on Government*“ (1660), ein Eintrag aus dem „*Commonplace Book*“, sowie sein „*Essay concerning Toleration*“ (1667) herangezogen.

Locke spricht in diesen Werken wiederkehrend fünf zentrale Themen an. Er beschäftigt sich mit dem Gottesbegriff und der Rolle des Naturrechts. Ebenso befasst er sich mit dem Verhältnis von Wissen, Vernunft und Glaube. Aus staats-theoretischer Sicht widmet er sich der Frage der Gemeinschaft der Menschen in Form des Staates

und dem parallelen Komplex der Religionsgemeinschaft in Form der Kirche. Im Anschluss hieran wird der religionspolitische Wandel Lockescher Einstellung anhand der gleichgültigen („indifferent“) und notwendigen Dinge in der Religion und der in diesem Zusammenhang zu leistende Gehorsam nachvollzogen. Zudem werden die von Locke gezogenen Toleranzgrenzen vorgestellt.

2.2.1. Der Gottesbegriff und die Rolle des Naturrechts

Gott ist für Locke Ausgangspunkt seines religiösen Lebens als Christ und Dreh- und Angelpunkt für die in seinen Werken vorgestellten Ideen.

Bereits im ersten Essay der „*Essays on the Law of Nature – An detur Morum Regulae sive Lex Naturae? Affirmatur*“ – spricht Locke von der offensichtlichen Existenz Gottes. Er ist der Überzeugung, dass Gott über die gesamte Welt herrscht. Die Herrschaft Gottes sei auch für jeden vernünftigen Menschen offenbar, der den Lauf der Natur aufmerksam betrachtet. Darin zeige sich gerade, dass Gott die Natur nach seinem göttlichen Plan gestaltet hat.

„Since God shows himself to us as present everywhere and, as it were, forces Himself upon the eyes of men [...] in the fixed course of nature [...], I assume there will be no one to deny the existence of God [...].“²⁶²

Im vierten Essay der „*Essays on the Law of Nature - An Ratio per Res a Sensibus haustas pervenire potest in Cognitionem Legis Naturae? Affirmatur*“ – greift er diesen Gedanken erneut auf. Da jeder Mensch Sinne und Vernunft als angeborene Fähigkeiten besitze und sie benutzen könne, sei auch jeder von Natur aus in der Lage, Gott für sich zu erkennen. Wenn Gott als Schöpfer der Welt erkannt werde, offenbare sich, dass die Welt mit einer göttlichen Absicht und einem dahinter stehenden Sinn geschaffen wurde.

²⁶² Essays on the Law of Nature, S. 108 f.: „Cum Deus se ubique praesentem nobis praestat et se quasi oculis hominum ingerit [...] in constanti jam naturae tenore [...], nominem fore credo [...] qui non Deum esse secum statuerit.“

Die Vernunft des Menschen untersuche den Ursprung der Welt und schließe dann gemäß den Regeln der Kausalität letztendlich auf eine Gottheit als Schöpfer. Nichts habe seinen Ursprung in sich selbst, sondern in einer übergeordneten Kraft, nämlich Gott.

„[...] It is undoubtedly inferred that there must be a powerful and wise creator of all these things, who has made and built this whole universe and us mortals [...]. For, indeed, all the rest of it, inanimate things or brute beasts, cannot create man who is far more perfect than they are. Nor, on the other hand, can man create himself; for that we do not owe our origins to ourselves is surely undisputed, not merely for the reason that nothing is his own cause [...] but also because man does not find in himself all those perfections which he can conceive in his mind. [...] After the case has been put thus it necessarily follows that above ourselves there exists another more powerful and wiser agent who at his will can bring us into the world [...] Hence, having inferred this on the evidence of the sense, reason lays down that there must be some superior power to which we are rightly subject, namely God who has a just and inevitable command over us [...]”²⁶³ “In fact, all men everywhere are sufficiently prepared by nature to discover God and his works, so long as they are not indifferent to the use of these inborn faculties and do not refuse to follow whither nature leads.”²⁶⁴ “[...] since on the evidence of the senses it must be concluded that there is some maker of all these things, whom it is necessary to recognize as not only powerful, but also wise, it follows from this that he has not created this world for nothing and without purpose. For it is the contrary to such great wisdom to work with no fixed aim”²⁶⁵

Auch im später erschienenen „Essay concerning Human Understanding“ beschäftigt sich Locke mit der Erkennbarkeit Gottes mittels der angeborenen Fähigkeiten des Verstandes und der Sinne.

„We are capable of knowing that there is a God. Though God has given us no innate ideas of himself; though he has stamped no original characters on our minds, wherein we may read his being; yet having furnished us with those faculties our minds are endowed with, he hath not left himself without witness:

²⁶³ Essays on the Law of Nature, S. 152 ff.: “[...] certe colligitur oportere esse potentem sapientemque harum rerum homines opificem qui totum hunc fecit fabricavitque mundum et nos homines [...]: cum autem inanimatorum brutorumque caetera turba efficere non possint hominem se ipsis longe perfectiorem, nec se ipsum homo; nos enim nobismet ipsis originem nostrum non debere vel inde constat non solum quod sui ipsius nihil causa sit [...] sed etiam quod homo eas omnes in se non invenit perfectiones quas animo concipere potest.[...] His ita positis necessario sequitur alium esse prater nos potentiores et sapientiores authorem qui pro libitu suo nos producere [...] His ita a sensuum testimonio deductis dictat ratio aliquam esse superiorem potestatem cui merito subijcitur, Deus scilicet qui in nos justum habet et ineluctabile imperium [...]”

²⁶⁴ Essays on the Law of Nature, S. 154 f.: “[...] Omnes ubique homines sufficienter a natura instructi sunt ad Deum in operibus suis investigandum, si natives hisce facultatibus uti non negligent et quo ducat natura sequi non dedignentur.”

²⁶⁵ Essays on the Law of Nature, S. 156 f.: “[...] cum ex sensuum testimonio concludendum sit esse aliquem harum rerum omnium opificem quem non solum potentem sed sapientem agnoscere necesse sit, sequitur inde illum non frustra et temere fecisse hunc mundum; repugnant enim tantae sapientiae nullo destinato fine operari.”

since we have sense, perception, and reason, and cannot want a clear proof of him, as long as we carry ourselves about us.”²⁶⁶

Die Idee eines allmächtigen Gottes leitet Locke aus der Möglichkeit der eigenen Selbsterkenntnis ab. Jeder Mensch müsse einsehen, dass er selbst existiert. Für diese Einsicht müsse ein jeder nur sich selbst betrachten. Etwas Seiendes könne niemals aus einem Nichts entstehen. Aus diesem Grund müsse es ein höchst mächtiges Wesen geben, das alles Seiende aus sich hervorgebracht hat. Ab dem Moment, in dem der Mensch sich selbst erkenne, könne er auch, wenn er dies zulasse, Gott als Schöpfer erkennen.

„To show, therefore that we are capable of knowing, i.e. being certain that there is a God, and how we may come by this certainty, I think we need go no further than ourselves, and that undoubted knowledge we have of our own existence.”²⁶⁷ „[...] man has a clear idea of his own being; he knows certainly that he exists, and that he is something.”²⁶⁸ “He knows also that nothing cannot produce a being; therefore something must have existed from eternity.”²⁶⁹ “We have then got one step further; and we are certain now that there is not only some being, but some knowing, intelligent being in the world.”²⁷⁰ “Thus from the consideration of ourselves, and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful, and most knowing Being.”²⁷¹

Locke geht im Folgenden genauer auf die Erkennbarkeit Gottes ein. Da Gott den Menschen mit Fähigkeiten ausgestattet habe, die es ihm ermöglichen, Gott als Schöpfer zu erkennen, begründe es auch die Pflicht eines jeden, diese Fähigkeiten einzusetzen. Sobald der göttliche Wille erkannt werde, ist seinen Geboten auch Folge zu leisten.

„[...] Our faculties [...] plainly discover to us the being of a God and the knowledge of ourselves, enough to lead us into a full and clear discovery of our duty and great concernment; it will become us, as rational creatures to employ those faculties we have about what they are most adapted to, and follow the direction of nature, where it seems to point us out the way.”²⁷²

²⁶⁶ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 1.

²⁶⁷ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 1.

²⁶⁸ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 2.

²⁶⁹ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 3.

²⁷⁰ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 5.

²⁷¹ Essay concerning Human Understanding, IV, 10, 6.

²⁷² Essay concerning Human Understanding, IV, 12, 11.

Aus dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung und aus seinem absoluten Autoritätsanspruch folge die Pflicht des Menschen Gott zu verehren und seinen Willen zu achten und zu befolgen. Diese Pflichterfüllung bildet für Locke den inhaltlichen Kern des Naturrechts. Die Aufforderung zu naturrechtsgemäßem Handeln ergeht an den freien und vernünftigen Menschen und ist für Locke die wichtigste Aufgabe der gesamten Menschheit. Die Freiheit des Handelnden bestehe darin eine bestimmte Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen.²⁷³

„Hence I think I may conclude that morality is the proper science and business of mankind in general, who are both concerned and fitted to search out their summum bonum.“²⁷⁴

An späterer Stelle behauptet Locke in seinem „Essay concerning Human Understanding“, dass für ihn die Existenz Gottes und die damit einhergehende Erkennbarkeit der Regeln der Moral gleich den Grundsätzen der Mathematik rational demonstrierbar seien.

„The idea of a supreme being, infinite in power, goodness, and wisdom, whose workmanship we are, and on whom we depend; and the idea of ourselves, as understanding, rational creatures, being such as are clear in us, would I suppose, if duly considered and pursued, afford such foundations of our duty and rules of action as might place morality amongst the sciences capable of demonstration: wherein I doubt not but from self-evident propositions, by necessary consequences, as incontestible as those in mathematics, the measures of right and wrong might be made out, to anyone that will apply himself with the same indifferency and attention to the one as he does to the other of these sciences.“²⁷⁵

²⁷³ Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 159; Schneewind, J.B., Locke's moral philosophy, in: The Cambridge Companion to Locke, S. 203: "Only the person, not the will, is properly said to be free. The will is the power of considering ideas and of suspending and deciding on action, and it makes no sense to speak of a power as free."; Collins, James, The British Empiricists Locke-Berkeley-Hume, S. 44 f.

²⁷⁴ Essay concerning Human Understanding, IV, 12, 11.

²⁷⁵ Essay concerning Human Understanding, IV, 3, 18; Essays on the Law of Nature, S. 148/150: "Ex cognitio enim et concessio semper procedit omnis argumentatio, nec sine posita et intellecta aliqua veritate magis discurrere vel ratiocinari potest animus [...] Mira sunt fateor quae in scientiis mathematicis invenit et investigat ratio sed quae omnia de linea pendent, superficiei inaedificantur, et corpus habent pro fundamento, cui innituntur; hac enim operationum suarum objecta et alia insuper communia principia et axiomata sibi dari postulat, non invenit nec probat mathesis. [...] Nulla tamen est si singulas percurrere velis scientias speculativas in qua non aliquid semper supponitur et pro concessio habetur [...]" ; S. 149/151: „In fact, at all times every argumentation proceeds from what is known and taken for granted, and the mind cannot discourse or reason without some truth that is given and perceived [...] I admit it is astonishing what reason finds and tracks out in mathematical science, but all this is dependent upon a line, is built within a plane, and has a solid substance as a foundation to rest on. Surely mathematics presupposes these objects of its operations together with other general principles and axioms as its data; it does not discover them nor prove them true. [...] If you would run through each single speculative science, there is none in which something is not always presupposed and taken for granted and derived from the senses by way of borrowing."

In unmittelbarem Zusammenhang zum Gottesbegriff steht für Locke das Naturrecht. Im zweiten Essay der sieben „*Essays on the Law of Nature - An Lex Naturae sit Lumine Naturae cognoscibilis? Affirmatur*“ – erläutert Locke den Begriff des Naturrechts. Für ihn rührt diese Benennung daher, dass jeder allein aufgrund seines Verstandes, den jeder von Natur aus mitbringt, die sich hieraus ergebenden Pflichten erkennen könne. Um die sich aus dem Naturrecht ergebenden Pflichten zu erkennen, müsse ein jeder die gottgegebenen Fähigkeiten nutzen. Aus diesem Grund verpflichten die so erkannten Gebote des Naturrechts jeden Menschen.

„[...] A law which each can detect merely by the light of reason planted in us by nature [...].“²⁷⁶ “[...] A knowledge of which a man can attain by himself and without the help of another, if he makes proper use of the faculties he is endowed with by nature.“²⁷⁷

Das Naturrecht gelte für alle Menschen universell, ewig und unabänderlich. Die Verpflichtungskraft des Naturrechts allein aus dem Drang zur Selbsterhaltung und Eigenliebe ist für Locke ungenügend. Jeder würde sich nur an den eigenen Willen halten und zum eigenen Nutzen handeln. Sobald eine unangenehme Verpflichtung zu erfüllen wäre, würde jeder vom Naturrecht Abstand nehmen.

„[...] There are some who trace the whole law of nature back to each person’s self-preservation and do not seek its foundations in anything greater than love and instinct wherewith each single person cherishes himself and, as much as he can, looks to his own safety and welfare [...] And thus whenever it pleases us to claim our right and give way to our own inclination, we can certainly disregard and transgress this law without a blame [...].“²⁷⁸

Locke leitet den Verpflichtungscharakter des Naturrechts im sechsten Essay der „*Essays on the Law of Nature - An Lex Naturae Homines obligat? Affirmatur*“ – und im siebten Essay der „*Essays on the Law of Nature - An Obligatio Legis Naturae sit perpetua et universalis? Affirmatur*“ – mit juristischer Präzision her. Er

²⁷⁶ *Essays on the Law of Nature*, S. 110 f.: “[...] quam quisque eo solum lumine quod natura nobis insitum est detegere potest [...]”

²⁷⁷ *Essays on the Law of Nature*, S. 122 f.: “[...] cognitionem homo recte utens iis facultatibus quibus a natura instructus est per se et sine ope alterius devenire potest.”

²⁷⁸ *Essays on the Law of Nature*, S. 180 f.: “[...] aliqui reperti sint qui omnem legem naturae ad suam cujusque praeservationem referent nec altius illius fundamenta petunt quam ab amore et instinctu illo quo unusquisque se amplectitur sibi quantum potest ut tutus et incolmis sit prospicit [...] adeoque sine incommode forsan non possumus, sine crimine certe eam possumus negligere et violare quandocunque nobis credere jure nostro libitum fuerit.”

verallgemeinert die Frage, wann ein Gesetz Verpflichtungscharakter hat und damit alle Menschen zu Gehorsam verpflichten kann. Zunächst müsse es einen Gesetzgeber geben, der die Macht hat, die Menschen zu Gehorsam zu verpflichten. Die göttliche Gesetzgebungsmacht leitet Locke zum einen von der Weisheit Gottes und zum anderen vom Recht des Schöpfers über seine Schöpfung her. Neben der Macht Gesetze zu erlassen, müsse noch ein weiteres Merkmal hinzukommen um die Menschen wirksam zu verpflichten. Der Wille des Gesetzgebers müsse den zu Verpflichtenden hinreichend bekannt sein. Die ausreichende Kenntnis von Gottes Willen ergibt sich für Locke aus der Möglichkeit das Naturrecht als von Gott geschaffenes Recht durch den Verstand zu erkennen. Der Verstand stehe jedem Menschen als gottgegebene Fähigkeit von Anfang an zur Verfügung. Der rechte Gebrauch des Verstandes verpflichte die Menschen das Naturrecht zu befolgen und so ihre Pflicht gegenüber Gott zu erfüllen. Eine weitere Erkenntnisquelle ergibt sich für Locke aus der Heiligen Schrift. Von Gott als höchstem Gesetzgeber leiten sich für Locke alle Gesetze ab. Das Naturrecht stehe als immerwährende Instanz hinter jedem positivrechtlichen Gesetz der weltlichen Obrigkeit. Ohne Gott und ohne Naturrecht entfalle jeder politische Körper, jegliche Autorität und Ordnung.

„[...] the bond of natural law whereby one is bound to discharge a natural obligation, that is, to fulfil the duty which it lies upon one to perform by reason of one's nature [...]”²⁷⁹ “[...] no one can oblige or bind us to do anything, unless he has right and power over us.”²⁸⁰ “Hence that bond derives from the lordship and command which any superior has over us and our actions, and in so far as we are subject to another we are so far under an obligation.”²⁸¹ “For when the will of the law-maker is known to us, or so sufficiently promulgated that it can be known [...] then we are bound to obey it and to submit to it in everything [...]”²⁸² “And this obligation seems to derive partly from the divine wisdom of the law-maker, and partly from the right which the Creator has over his Creation.”²⁸³ “[...] God is supreme over everything and has such authority and power over us as we cannot exercise ourselves, and since we owe our body, soul, and life [...] to Him and to Him alone, it is proper that we should live

²⁷⁹ Essays on the Law of Nature, S. 180 f.: “[...] legis naturalis quo quis astringitur persolvere debitum naturale, id scilicet praestare officium quod cuivis ex naturae suae ratione praestandum incumbit [...]”

²⁸⁰ Essays on the Law of Nature, S. 180 f.: “[...] neminem nos ad quodvis agendum obligare vel astringere posse nisi qui in nos jus et potestatem habet.”

²⁸¹ Essays on the Law of Nature, S. 182 f.: “Ab illo dominio et imperio quod superior quivis in nos actionesque nostras obtinet, et in quantum alteri subijcitur in tantum obligationi obnoxii sumus [...]”

²⁸² Essays on the Law of Nature, S. 182 f.: “Cum enim voluntas legislatoris nobis cognita sit aut ita sufficienter promulgata ut, nisi impeditenti quid a nobis sit, cognosci potest [...] et hoc est illud quod vocatur debitum officii [...]”

²⁸³ Essays on the Law of Nature, S. 182 f.: “Et haec obligation videtur fluere tum a sapientia legislatoris divina, tum a jure illo quod creator habet in creaturam suam.”

according to the precept of His will.”²⁸⁴ “[...] this law is the will of this omnipotent law-maker, known to us by the light and principles of nature.”²⁸⁵ “So that, if you abolish the law of nature among them, you banish from mankind at the same time the whole body politic, all authority, order, and fellowship among them.[...] Hence the binding force of civil law is dependent on natural law.”²⁸⁶

Das Naturrecht zeichne sich durch seinen umfassenden Verpflichtungscharakter aus. Es gelte ab dem Moment des Menschseins im Naturzustand bis zum Ende der Menschheit. Es fließe aus der Natur des Menschen selbst. Gott habe den Menschen mit Verstand ausgestattet. Die Vernunft und das Naturrecht stünden im Einklang. Diese Eintracht sei einsehbar mit Hilfe des Verstandes. Da alle Menschen aufgrund ihres Menschseins zur Einsicht in der Lage seien, seien sie auch verpflichtet dem Naturrecht entsprechend zu handeln. Das von Gott geschaffene Naturrecht könne von keinem Menschen verändert werden, es gelte ewig, unabänderlich und für jeden Menschen gleichermaßen. Kein Mensch sei so frei geboren, dass er nicht dem Naturrecht unterworfen wäre.

„In the first place the binding force of the law of nature is permanent, that is to say, there is no time when it would be lawful for a man to act against the precepts of this law.”²⁸⁷ “Next we say that the binding force of natural law is universal [...]”²⁸⁸ “[...] It cannot be said that some men are born so free that they are not at least subject to this law [...] rather it is a fixed and permanent rule of morals, which reason itself pronounces, and which persists, being a fact so firmly rooted in the soil of human nature.”²⁸⁹ “Since therefore all men are by nature rational, and since there is a harmony between this

²⁸⁴ Essays on the Law of Nature, S. 186 f.: “[...] Deus super omnia summus sit tantumque in nos jus habet et imperium quantum in nosmet ipsos habere non possimus, cumque corpus, animam, vitam [...] ei soli unice debemus, par est ut praescriptum voluntatis illius vivamus.”

²⁸⁵ Essays on the Law of Nature, S. 186 f.: “[...] lex haec est hujus omnipotentis legislatoris voluntas nobis ex lumine et principiis naturae innotescens [...]”; Essays on the Law of Nature, S. 110 ff.: “For, in the first place, it is the decree of a superior will, wherein the formal cause of a law appears to consist. [...] Secondly, it lays down what is not to be done, which is the proper function of law. Thirdly, it binds men, for it contains in itself all that is requisite to create obligation. Though, no doubt, it is made known in the same way as positive laws, it is sufficiently known to men because it can be perceived by the light of nature alone.” “Nam primo declaration est superioris voluntatis, in quo consistere videtur legis ratio formalis; [...] Secundo, quod legis est proprium, quid agendum sit vel omittendum praescribit. Tertio homines obligat, omnia enim quae ad obligationem requiruntur in se continet; quamvis enim eo modo quo leges positivae non promulgatur, sufficienter tamen hominibus innotescit, cum possibile sit solo lumine naturae eam cognoscere.”

²⁸⁶ Essays on the Law of Nature, S. 188 f.: “Legem naturae si tollas omnem inter homines civitatem, imperium, ordinem, et societatem simul evertis. [...] Adeo ut legis civilis obligation ex lege naturae pendeat [...]”

²⁸⁷ Essays on the Law of Nature, S. 192 f.: “Dicimus igitur legis naturae obligationem esse primo perpetuam, hoc est nullum esse tempus in quo liceret homini hujus legis praecepta violare.”

²⁸⁸ Essays on the Law of Nature, S. 196 f.: “Deinde legis naturae obligationem universalem esse dicimus [...]”

²⁸⁹ Essays on the Law of Nature, S. 198 f.: “Primo, quia dici non potest aliquos homines ita liberos natos esse ut huic quidem legi minime subjiciantur [...] sed fixa et aeterna morum regula, quam dictat ipsa ratio, adeoque humanae naturae principiis infixum haeret.”

law and the rational nature, and this harmony can be known by the light of nature, it follows that all those who are endowed with rational nature, i.e. all men in the world, are morally bound by this law.”²⁹⁰ “[...] This natural duty will never be abolished; for human beings cannot alter this law, because they are subjects to it [...]”²⁹¹ “The bonds of this law are perpetual and coeval with the human race, beginning with it and perishing with it at the same time.”²⁹²

Dass das Naturrecht schon oder gerade im vorstaatlichen Naturzustand gilt, führt Locke in seinem späteren Werk „Two Treatises on Government“ näher aus. Der Naturzustand sei ein Zustand vollkommener Freiheit. Freiheit definiert Locke als das Nichtvorhandensein einer rechtlich verfassten Gemeinschaft der Menschen. Diese Freiheit stünde aber immer im Rahmen des universellen und ewig gültigen Naturrechts. Die Gebote des Naturrechts könne jeder Mensch im Naturzustand mittels seiner Vernunft erkennen. Die Durchsetzung dieser Pflichten liege aber nicht in den Händen einer hierfür bestimmten, übergeordneten Autorität, sondern sie sei Privatangelegenheit. Diese Unsicherheit der Selbstjustiz dient Locke als Begründung dafür, weshalb die Menschen den Zustand der Freiheit verlassen und sich in eine rechtlich verfasste Gemeinschaft begeben.

„[...] we must consider what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature; without asking leave, or depending upon the will of any other man.”²⁹³ “But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence. [...] The state of nature has a law to govern it, which obliges everyone: and reason which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, possessions: for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker.”²⁹⁴ “[...] and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man’s hands [...]”²⁹⁵ “The state of war is a state of enmity and destruction”²⁹⁶ “To avoid this state of war [...] is one great reason of men’s putting themselves into

²⁹⁰ Essays on the Law of Nature, S. 198 f.: “Quandoquidem igitur omnes homines sint natura rationales, et convenientia sit inter hanc legem et naturam naturalem, quae convenientia lumine naturae cognoscibilis est, necesse est omnes rationali natura praeditos, id est omnes ubique homines hac lege teneri.”

²⁹¹ Essays on the Law of Nature, S. 200 f.: “[...] jus hoc naturale nunquam abrogatum iri, cum homines legem hanc obrogare non possint; ei enim subjiciuntur.”

²⁹² Essays on the Law of Nature, S. 192 f.: “Aeterna sunt hujus legis vincula et humano generi coaeva, simul nascuntur et simul intereunt.”

²⁹³ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 4.

²⁹⁴ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 6.

²⁹⁵ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 6.

²⁹⁶ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 16.

society, and quitting the state of nature: for where there is an authority, a power on earth, from which relief can be had by appeal [...]”²⁹⁷

2.2.2. Wissen, Vernunft und Glaube

Gott als Schöpfer der Welt ist Locke zufolge auch Urheber des Naturrechts. Das Erkennenkönnen der Gebote des Naturrechts durch die Menschen ist ein weiterer zentraler Punkt der erkenntnistheoretischen Einsichten Lockes. Er beschäftigt sich mit der Frage, woher wir unser Wissen beziehen und wie es sich zusammensetzt. Locke widmet sich in diesem Zusammenhang der Abgrenzung zwischen Wissen und Glaube. Er arbeitet zudem ein weiteres wesentliches Thema des „Letter concerning Toleration“ heraus: Die Individualität des Glaubens.

Locke beschäftigt sich mit der Frage, wie der Mensch zu Wissen gelangt, im zweiten Essay seiner „Essays on the Law of Nature – An Lex Naturae sit Lumine Naturae cognoscibilis? Affirmatur“. Bereits in diesem frühen Werk trifft er die Unterscheidung zwischen angeborenem Wissen, Wissen anhand von Überlieferungen und eigenem Wissen basierend auf Sinneserfahrungen.

„[...] there are three kinds of knowledge which, without an over-careful choice of terms, I may call inscription, tradition, and sense-experience.“²⁹⁸

Zunächst betrachtet Locke das Wissen aus Überlieferung. Die Wissenserlangung durch Tradition bzw. Überlieferung durch Schrift oder Kommunikation scheidet für Locke als Ursprungsquelle aus. Für ihn folgt aus der Tatsache, dass sich Überlieferungen zum gleichen Thema erheblich unterscheiden können, dass diese keine zuverlässige Quelle des Wissens sind. Nur die originäre Erfahrung bzw. Wahrnehmung bildet für Locke eine zuverlässige Quelle eigenen Wissens.

²⁹⁷ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 21.

²⁹⁸ Essays on the Law of Nature, S. 122 f : “Tres autem sunt modi cognoscendi quos sine scrupuloso nimis vocabularum delectu licaet mihi appellare inscriptionem, traditionem et sensum [...]“

„[...] the law of nature, in so far as it is a law, does not become known to us by the means of tradition
²⁹⁹[...] in the presence of much variety among conflicting traditions it would be impossible to determine what the law of nature is, and it would be difficult to decide completely what is true and what is false, what is law and what is opinion, what is commanded by nature and what by utility, what advice reason gives and what instructions are given by society. For since traditions vary so much the world over and men's opinions are so obviously opposed to one another and mutually destructive, and that not only among different nations but in one and the same state [...] and finally since everybody contends so fiercely for his own opinion and demands that he be believed, it would plainly be impossible [...] to find out what that tradition is, or to pick out truth from among such a variety, because no ground can be assigned why one man of the older generation, rather than another maintaining quite the opposite, should be credited with the authority of tradition or be more worthy of trust [...]”³⁰⁰

Die Gebote des Naturrechts könnten nur bewusst werden, wenn das Individuum seine angeborenen Fähigkeiten einsetzt ohne auf anderweitige Hilfe zurückzugreifen. Die Wahrnehmung sei die Grundlage unseres Wissens um das Naturrecht. Wahrnehmung durch die Sinne und Nachdenken würden zu der gesicherten Annahme Gottes als dem Schöpfer der Dinge führen. Die intellektuellen Fähigkeiten können uns zur Erkenntnis dieses Naturrechts bringen.

„[...] our mental faculties can lead us to the knowledge of this law, nevertheless it does not follow from this that all men necessarily make proper use of these faculties.”³⁰¹

Im dritten Essay seiner „*Essays on the Law of Nature - An Lex Naturae Hominum Animis inscribatur? Negatur*“ – untersucht Locke die Frage des angeborenen Wissens. Für ihn ist die Lehre des angeborenen Wissens eine ungeprüfte Annahme. Locke argumentiert, dass es keine Uneinigkeit in Fragen des Naturrechts geben könnte, wenn das Wissen um das Naturrecht wirklich angeboren wäre. Überdies folgert Locke, dass die primitivsten Völker bei der Annahme angeborenen Wissens das Naturrecht am

²⁹⁹ *Essays on the Law of Nature*, S. 128 f.: “Legem autem naturae, prout lex est, nobis traditione non innotescere sequentia probare [...]”

³⁰⁰ *Essays on the Law of Nature*, S. 128 ff.: “[...] quia in tanta traditionum inter se pugnantium varietate impossibile esset statuere quid sit lex naturae, difficile admodum judicare quid verum, quid falsum, quid sit lex, quid opinio, quid dictet natura, quid utilitas, quid suadeat ratio, quid doceat politia. Cum enim tam variae sint ubique traditiones, tam contrariae plane et inter se pugnantes hominum sententiae, non solum in diversis nationibus sed eadem civitate [...] cum denique pro sua quisque sententia tam acriter contendat et sibi credi postulat, impossibile plane esset [...] quae nam illa sit cognoscere vel in tanta varietate verum eligere, cum nulla assignari potest ratio cur huic homini potius quam alteri contrarium plane asserenti majorum traditionis deferenda sit autoritas aut praeior adhibenda fides [...]”

³⁰¹ *Essays on the Law of Nature*, S. 132 f.: “[...] facultates nostrae intellectivae nos in hujus legis cognitionem deducere possunt, non tamen inde sequi omnes homines iis facultatibus necessario recte uti.”

besten kennen müssten, da sie mit der Natur am meisten in Einklang stünden. Locke ist der Überzeugung, dass es sich in Fällen grundlegender Übereinstimmungen im Bezug auf Moralfragen unter Gebildeten um anerzogene Vorstellungen und nicht um angeborenes Wissen handelt. Die anerzogenen Moralvorstellungen würden ohne Kenntnis von dessen wahrer Quelle einfach übernommen. Ursprung jeder Moralvorstellung sei aber nicht ein anerzogenes Wissen darum, sondern das Naturrecht selbst. Der naturrechtliche Kern erlange seine unbedingte Gültigkeit für jedes Individuum durch seine selbständige Erkennbarkeit. Um die Möglichkeit des Erkennens des Naturrechts zu gewährleisten sei jedes Individuum mit den angeborenen Fähigkeiten der Wahrnehmung und des Nachdenkens von Gott ausgestattet worden.

„[...] there exists no such imprint of the law of nature in our hearts. It has been only an empty assertion and no one has proved it until now [...]”³⁰² “If this law of nature were stamped upon the minds of men as a whole at their birth, how does it come about that human beings, who would have their souls furnished with that law, do not forthwith all to a man agree about it without hesitation and show readiness to obey it?”³⁰³ “If it is said that they are the same, then all men in the world would easily agree among themselves about these precepts, for they would readily be known; but this we can see is by no means the case.”³⁰⁴ “If this law of nature is inscribed in the minds of men, how does it happen that [...] primitive races which, having no institutions, laws, and knowledge, are said to live in accordance with nature, do not best of all know and understand this law?”³⁰⁵ “I myself admit that among the peoples which are better mannered and polished through training and moral instruction there exist some definite and undoubted views about morals, but although they may take these for the law of nature and believe that they are written in their hearts by nature, nevertheless I hardly think they are derived by nature but suppose that they come from another source. Though they may be perhaps some of the precepts of the law of nature, they are not learned from nature but from men.”³⁰⁶ “From all this, therefore it is clear that there can exist many things which anyone may believe to be inscribed in his

³⁰² Essays on the Law of Nature, S. 136 f.: “Verum hujusmodi nullam dari legis naturae in pectoribus nostris inscriptionem sequentia suadent argumenta. [...] gratis tantum dictum est et nemine hactenus probatum.”

³⁰³ Essays on the Law of Nature, S. 136 f.: “[...] si lex haec hominum animis naturaliter tota simul in ipsis natalibus imprimatur, quomodo evenit quod homines ad unum omnes, qui suas secum habeant animas lege hac instructas, de ea statim sine haesitatione omni non consentiunt ad obsequium parati?”

³⁰⁴ Essays on the Law of Nature, S. 138 f.: “Si eadem dicant tum de his cognitu facilibus inter se facile consentirent omnes qui ubique sunt homines, quod minime factum videmus.”

³⁰⁵ Essays on the Law of Nature, S. 138 ff.: “[...] si lex haec naturae hominum mentibus inscribatur, qui fit quod [...] barbarae illae nationes, qui sine institutis, sine legibus, sine eruditione omni secundum naturam vivere dicuntur, hanc non optime omnium cognoscant callentque legem?”

³⁰⁶ Essays on the Law of Nature, S. 140 f.: “Fateor ego inter moratiores et eruditione et morum institutis perpolitos dari aliquas certas indubitatasque de moribus opiniones quas licet pro lege naturae agnoscunt et pectoribus suis a natura inscriptas credant, vix tamen puto a natura acceptas sed aliunde promanasse; quae licet sint fortasse legis naturae aliqua praecepta, non tamen a natura edocti sunt sed ab hominibus.”

mind by nature, which nevertheless derive their origin from some other source, and that it does not follow that, just because we eagerly believe in something and cherish it as a principle, though we are ignorant of its source, this is the law of nature, written in our hearts by nature.”³⁰⁷

Im vierten Essay seiner „*Essays on the Law of Nature - An Ratio per Res a Sensibus haustas pervenire potest in Cognitionem Legis Naturae? Affirmatur*“ – erläutert Locke seine Theorie der Wissenserlangung durch Sinneswahrnehmung. Um Wissen erlangen zu können müssen für Locke der Verstand und die Sinneswahrnehmung als gottgegebene Fähigkeiten zusammenarbeiten. Die Sinne würden dem Verstand Vorstellungen von wahrgenommenen Gegenständen liefern. Auf diesen Objekten der Sinneswahrnehmung baue der Verstand auf und entwickle neues Wissen. Solange beide Fähigkeiten zusammenarbeiten, gebe es nichts, das nicht erkannt werden könne. Alle Argumentationen würden von bereits Bekanntem oder von Annahmen ausgehen.

„But since, as has been shown elsewhere, this light of nature is neither tradition nor some inward moral principle written in our minds by nature, there remains nothing by which it can be defined but reason and sense-perception. For only these two faculties appear to teach and educate the minds of men and to provide what is characteristic of the light of nature, namely that things otherwise wholly unknown and hidden in darkness should be able to come before the mind and be known and as it were looked into. As long as these two faculties serve another, sensation furnishing reason with the ideas of particular sense-objects and supplying the subject-matter of discourse, reason on the other hand guiding the faculty of sense, and arranging together the images of things derived from sense-perception, thence forming others and composing new ones, there is nothing so obscure, so concealed, so removed from any meaning that the mind, capable of everything, could not apprehend it by reflection and reasoning, if it is supported by these faculties.”³⁰⁸ “The foundations, however, on which rests the whole of that knowledge which reason builds up and raises as high as heaven are the objects of sense-experience; for the senses primarily supply the entire as well as the chief subject-matter of discourse and introduce it into deep recesses of the mind. In fact, at all times every argumentation proceeds from what is known

³⁰⁷ *Essays on the Law of Nature*, S. 142 f.: “Ex his igitur patet multa esse quae quis credit a natura menti suae inscripta, quae tamen aliunde mutantur originem, nec ideo sequi quod quicquid prout credimus et pro principio amplectimur, cujus tamen fontem ignoramus, id esse legem naturae a natura pectoribus nostris inscriptam.”

³⁰⁸ *Essays on the Law of Nature*, S. 146 f.: “Quandoquidem vero lumen hoc naturae nec traditione sit nec internum aliquod practicum principium mentibus nostris a natura inscriptum, nihil remanet quod lumen naturae dici possit praeter rationem et sensum, quae solum duae facultates hominum mentes instruere et erudire videntur et id praestare quod luminis proprium est, scilicet ut res aliter ignotae prorsus et in tenebris latentes animo obversentur et cognosci et quasi conspici possint. Quae dum mutuas sibi invicem tradunt operas, dum sensus rerum particularium sensibilium ideas rationi administrat et suggerit discursus materiam, ratio e contra sensum dirigit et ab eo haustas rerum imagines inter se componit, alias inde format, novas deducit, nihil tam obscurum est tam reconditum tam ab omni sensu remotum quod his adjutus facultatibus cogitando et ratiocinando assequi non possint omnium capax animus.”

and taken for granted, and the mind cannot discourse or reason without some truth that is given and perceived [...].”³⁰⁹

In seinem späteren erkenntnistheoretischen Werk „Essay concerning Human Understanding“ untersucht Locke die Grundlagen der Erkenntnis näher. Grundlegender Begriff in dieser Abhandlung ist die „Vorstellung“ bzw. „Idee“ von den Dingen. Die einfachen Vorstellungen von Dingen erhalte der Mensch durch die Sinne und durch Nachdenken. Wenn der Verstand ausreichend Material an einfachen Vorstellungen zur Verfügung habe, könne er unzählige neue Vorstellungen ausbilden, indem er sie wiederholt, vergleicht, verbindet und nach Belieben neu zusammensetzt. Locke vergleicht den menschlichen Verstand ab dem Zeitpunkt der Geburt mit einem Blatt weißen Papier, das sich erst nach und nach durch Sinneswahrnehmung und Nachdenken füllt.

„Idea is the object of thinking.“³¹⁰ “All ideas come from sensation or reflection. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas: How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience. In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself. Our operation employed either, about external sensible objects, or about the internal operations of our minds perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understanding with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring.”³¹¹ “These simple ideas, the materials of all our knowledge, are suggested and furnished to the mind only by those two ways above mentioned, viz. sensation and reflection. When the understanding is once stored with these simple ideas, it has the power to repeat, compare, and unite them, even to an almost infinite variety, and so can make at pleasure new complex ideas.”³¹² “If we trace the progress of our minds, and with attention observe how it repeats, adds together, and unites its simple ideas received from sensation and reflection, it will lead us further than at first perhaps we should have imagined. And, I believe, we shall find, if we warily observe the originals of our notions, that even the most abstruse ideas, how remote soever they may seem from sense, or from any operations of our own minds, are yet only such as the understanding frames to itself, by repeating and joining together ideas that it had either from objects of sense, or from its own

³⁰⁹ Essays on the Law of Nature, S.148 f. : “Fundamentum autem cui innititur tota illa cognitio quam ratio in altum extruit et ad caelum usque attollit sunt objecta sensuum; sensus enim omnium primi suggerunt et secretos animi recessus intromittunt totam et primariam discursus materiem; ex cognitis enim et concessis semper procedit omnis argumentatio, nec sine posita et intellecta aliqua veritate magis discurrere vel ratiocinari potest animus [...]”

³¹⁰ Essay concerning Human Understanding, II, 1, 1.

³¹¹ Essay concerning Human Understanding, II, 1, 1.

³¹² Essay concerning Human Understanding, II, 2, 2.

operations about them; so that those even large and abstract ideas are derived from sensation or reflection, being no other than what mind, by the ordinary use of its own faculties, employed about ideas received from objects of sense, or from the operations it observes in itself about them, may and does, attain unto.”³¹³

Eine besondere Stellung nimmt bei Locke der Glaube im Vergleich zum Wissen ein. Der Glaube könne nie den Status gesicherter Erkenntnis erlangen. Wichtig ist die Stellung der Vernunft im Rahmen des Glaubens auch im Bezug auf die Offenbarung Gottes. Die Vernunft soll nicht den Inhalt der Offenbarung überprüfen. Einer Überprüfung durch die Vernunft obliege allein die Frage, ob der überlieferte Satz von Gott stamme oder nicht. Die Offenbarung selbst könne niemals widervernünftig sein. Sie könne aber übervernünftig sein, wenn sie nicht mehr mit menschlichen Fähigkeiten nachprüfbar ist.³¹⁴ An dieser Stelle beginnt für Locke wahrer Glaube.

„Even original revelation cannot be admitted against the clear evidence of reason.”³¹⁵ “For faith can never convince us of anything that contradicts our knowledge. Because, though faith be founded on the testimony of God revealing any proposition to us: yet we cannot have assurance of the truth of its being a divine revelation greater than our knowledge. Since the whole strength of the certainty depends upon our knowledge that God revealed it.”³¹⁶ “Whatever God hath revealed is certainly true: no doubt can be made of it. This is the proper object of faith: but whether it be divine revelation or not, reason must judge.”³¹⁷ “In all things, therefore, where we have clear evidence from our ideas, and those principles of knowledge I have above mentioned, reason is the proper judge; and revelation, though it may, in consenting with it, confirm its dictates, yet cannot in such cases invalidate its decrees.”³¹⁸ “Things being beyond the discovery of our natural faculties, and above reason, are, when revealed, the proper matter of faith.”³¹⁹

Im „Letter concerning Toleration“ liefert diese These ein entscheidendes Argument für die Toleranzgewährung durch den Staat.

³¹³ Essay concerning Human Understanding, II, 10, 8.

³¹⁴ Gericke, Wolfgang, Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, S. 58

³¹⁵ Essay concerning Human Understanding, IV, 18, 4.

³¹⁶ Essay concerning Human Understanding, IV, 18, 5.

³¹⁷ Essay concerning Human Understanding, IV, 18, 10; IV, 19, 14; The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures, in John Locke, in Three editions, Volume II, S. 146 f.: „The greatest part cannot know, and therefore they must believe [...] To one who is once persuaded that Jesus Christ was sent by God to be a King, and a Saviour of those who do believe in him; all his commands become principles; there needs no other proof for the truth of what he says, but that he said it.”

³¹⁸ Essay concerning Human Understanding, IV, 18, 6.

³¹⁹ Essay concerning Human Understanding, IV, 18, 7.

Bereits in seinem frühen Werk der „*Essays on the Law of Nature*“ stellte er im fünften Essay – „*An Lex Naturae cognosci potest ex Hominum Consensu? Negatur*“ – fest, dass die allgemeine Übereinstimmung in irgendeiner Meinung nicht bedeute, dass diese Meinung allein aufgrund des Konsenses Naturrecht sei. Jeder müsse für sich selbst die Leistung erbringen das Naturrecht durch die Sinneseindrücke, die die äußere Welt liefere und durch Nachdenken und Erkennen Gottes als Schöpfer, von seinen Ursprüngen herzuleiten. Die Ableitung von der Vorstellung eines Anderen könne niemals ausreichen. Solange man sich seiner eigenen Meinung nicht sicher sei, könne man auch keine fremde Meinung annehmen. Hier taucht Lockes Einstellung hinsichtlich der Individualität des Glaubens zum ersten Mal auf. Gerade der Glaube stelle den Bereich dar, in dem der Mensch sich auf seine eigene Meinung berufen müsse, um sein Seelenheil zu erlangen. Das einfache Hinnehmen anderer Meinungen führe nicht zur Seelenrettung. Nur das eigene Erkennen und Erfahren Gottes und seiner Gebote könne zu adäquater Pflichterfüllung führen und so die eigene Seele retten.

„[...] we say that if there existed among men a unanimous and universal consent in some opinion, that consent would not prove this opinion to be a natural law. For, surely, each single person has to infer the law of nature from the first principles of nature, not from another person's belief.“³²⁰

Die Betonung liegt klar auf den eigenen Fähigkeiten. Damit steht für Locke das einzelne, denkende Individuum im Vordergrund.

„Rather, by saying that something can be known by the light of nature, we mean nothing else but that there is some sort of truth to the knowledge of which man can attain by himself, and without the help of another, if he makes proper use of the faculties he is endowed with by nature.“³²¹

Im „*Essay concerning Human Understanding*“ geht Locke noch einen Schritt weiter und betrachtet die grundlegenden Voraussetzungen, die ein Mensch mitbringen müsse, um in der Lage zu sein, sich zu einem autonom denkenden Individuum zu entwickeln. Locke sieht das Grundproblem in der einseitigen Wahrnehmung des

³²⁰ *Essays on the Law of Nature*, S. 176 f.: “[...] si daretur inter homines unanimis et universalis opinionis alicujus consensus, ille tamen consensus non probaret eam opinionem esse legem naturae, cum certe ex principiis naturalibus non ex fide aliena unicuique deducenda sit lex naturae [...]”

³²¹ *Essays on the Law of Nature*, S. 123 f.: “Sed per lumen naturae aliquid esse cognoscibile nihil aliud velimus quam hujusmodi aliqua veritas in cujus cognitionem homo recte utens iis facultatibus quibus a natura instruitur est per se et sine ope alterius devenire potest.”

Menschen, der durch seine soziale Umwelt oder religiöse Gruppenzugehörigkeit geprägt ist. Um diese Blindheit zu überwinden müsse der Mensch zu kritischer Selbst-Reflexion und unabhängigem Denken erzogen werden.³²² Dem Menschen müsse das selbständige Denken beigebracht werden, damit er sich seiner eigenen Verantwortung für sein Seelenheil bewusst werde und dementsprechend handeln könne. Der Mensch verfolgt mit der Vornahme von Handlungen immer ein bestimmtes Ziel. Wenn das Seelenheil als entferntes Ziel nicht erkannt werde, könne der Mensch seine Handlung nicht an diesem Ziel ausrichten und die notwendige Pflichterfüllung gegenüber den Geboten Gottes nicht leisten. Dadurch rücke die Seelenrettung in unerreichbare Ferne. Für diese nachteiligen Folgen müsse der Mensch alleine einstehen.

„All men seek happiness [...] the greatest happiness consists in having those things which produce the greatest pleasure, and in the absence of those which cause any disturbance, any pain. [...] If therefore, men in this life only have hope; if in this life only they can enjoy, it is not strange nor unreasonable, that they should seek their happiness by avoiding all things that disease them there, and by pursuing all that delight them.”³²³ “These things [...] will give us a clear view into the state of human liberty. Liberty, it is plain, consists in a power to do, or not to do. [And] there is a case wherein a man is at liberty in respect of willing; and that is in the choosing of a remote good as an end to be pursued. Here a man may suspend the act of his choice from being determined for or against the thing proposed, till he has examined whether it be really of a nature, in itself and consequences, to make him happy or not. [...] If the neglect or abuse of the liberty he had, to examine what would really and truly make for his happiness, misleads him, the miscarriages that follow on it must be imputed to his own election.”³²⁴ “[But] the joys of a future state move them not; they have little concern or uneasiness about them; and the will, free from the determination of such desires, is left to the pursuit of nearer satisfactions [...] Change but a man’s view of these things; let him see that virtue and religion are necessary to his happiness; let him look into the future state of bliss and misery, and see there God, the righteous judge to render to every man according to his deeds; to them who patient continuance in well-doing seek for glory, and honour, and immortality, eternal life.”³²⁵

³²² Wood, Neal, *The Politics of Locke’s Philosophy*, S. 5: “According to Locke, men tend to view the world through the distorting spectacles of false ideas generated by the social groups to which they belong, particularly religious parties and sects. In order to overcome this blindness that causes men to conform to the dictates of authority, fashion and opinion. Locke recommended an “educational therapy” consisting of critical self-reflection and independent thinking.”

³²³ Essay concerning Human Understanding, II, 21, 56.

³²⁴ Essay concerning Human Understanding, II, 21, 57.

³²⁵ Essay concerning Human Understanding, II, 21, 58.

In seinen Erziehungsschriften³²⁶ beschäftigt sich Locke mit der richtigen Erziehung hin zu einem erwachsenen Ideal. Nach seiner Vorstellung soll am Ende der Entwicklung ein Individuum stehen, das geleitet wird von seinem gesunden und pragmatischen Menschenverstand, das sozial, tolerant und sich seiner eigenen Fehlbarkeit bewusst ist.³²⁷ Der einzelne Mensch müsse die Bedeutung der Theologie für sein Leben erfassen. Für Locke ist das Studium der Theologie die Pflicht eines Jeden, auf deren Erfüllung das Augenmerk zu richten ist. Kein Mensch könne von der Pflicht entbunden werden, den Kern des Glaubens selbst zu ergründen.

„I mean theology, which, containing the knowledge of God and his creatures, our duty to him and our fellow-creatures, and a view of our present and future state, is the comprehension of all other knowledge directed to its true end. [...] This is that noble study which is every man’s duty, and everyone that can be called a rational creature is capable of.”³²⁸ „Besides his particular calling for the support of his life, everyone has a concern in a future life, which he is bound to look after. This engages his thoughts in religion; and here it mightily lies upon him to understand and reason right. Men, therefore, cannot be excused from understanding the words, and framing the general notions relating to religion, right.”³²⁹ “It is not unusual to see men rest their opinions upon foundations that have no more certainty and solidity than the propositions built on them, and embraced for their sake.”³³⁰

Damit der erwachsene Mensch hierzu in der Lage sei, müsse er zuvor zu selbständigem Denken erzogen werden. Der Mensch dürfe nicht länger Aussagen von gegebenen Autoritäten ohne eigenes Nachdenken hinnehmen.³³¹ Die Jugend müsse von Beginn an daran gewöhnt werden, Prinzipien mittels eigenen Denkens nachzuvollziehen. Sobald ihr Verstand ausgereift sei, müssten die Jugendlichen in der Lage sein, die Lehrsätze ihrer Lehrer in Frage zu stellen.

³²⁶ Gedanken über Erziehung, S. 167, Nr. 159; Of the Conduct of the Understanding, § 6, S. 216: “We may examine it to the bottom. And see the root it springs from; and that is a custom of taking up with principles that are not self-evident, and very often not so much as true.”; § 6, S. 218: “Few men are, from their youth, accustomed to strict reasoning, and to trace the dependence of any truth, in a long train of consequences, to its remotest principles, and to observe its connexion.”; Of the Conduct of Understanding, § 28, S. 257: “Learners must at first be believers, and their master’s rules having been once made axioms to them, it is no wonder they should keep that dignity, and, by the authority they have once got, mislead those who think it sufficient to excuse them, if they go out of their way in a well-beaten track.”

³²⁷ Wood, Neal, The Politics of Locke’s Philosophy, S. 6: “A reconstruction of the ideal derived from numerous scattered passages and remarks in the Essay yields a portrait of an individual who is commonsensical and pragmatic, aware of his own fallibility, sociable and tolerant.”

³²⁸ Of the Conduct of the Understanding, § 23, S. 245.

³²⁹ Of the Conduct of the Understanding, § 8, S. 225 f.

³³⁰ Of the Conduct of the Understanding, § 6, S. 216.

³³¹ Ashcraft, Richard, Locke’s two treatises on government, S. 24: “The primary thrust of Locke’s argument is that, in place of received principles of theology or philosophy imbibed from their parents or teachers, individuals ought to rely upon the clear evidence supplied by sense-experience and their faculty of reasoning.”

“Few men are, from their youth, accustomed to strict reasoning, and to trace the dependence of any truth, in a long train of consequences, to its remotest principles, and to observe its connexion; and he that by frequent practice has not been used to this employment of his understanding, it is no more wonder that he should not, when he is grown into years, be able to bring his mind to it.”³³² “We are born to be, if we please, rational creatures; but it is use and exercise only that make us so [...]”³³³ „We may examine it to the bottom. And see the root it springs from; and that is a custom of taking up with principles that are not self-evident, and very often not so much as true.”³³⁴ “Learners must at first be believers, and their master’s rules having been once made axioms to them, it is no wonder they should keep that dignity, and, by the authority they have once got, mislead those who think it sufficient to excuse them, if they go out of their way in a well-beaten track.”³³⁵

2.2.3. Die Gemeinschaft der Menschen

Locke zufolge verlässt der Mensch ab einem gewissen Punkt den freien Naturzustand, um sich mittels Gesellschaftsvertrages in eine rechtlich verfasste Gemeinschaft zu begeben. Welche Voraussetzungen diese Gemeinschaft hat und welche Vorzüge sie bietet, stellt ein weiteres wichtiges Motiv in Lockes Schriften dar.

Zum ersten Mal äußerte sich Locke zu der Frage einer Gemeinschaft unter Menschen in seinem ersten Essay der „*Essays on the Law of Nature - An detur Morum Regulae sive Lex Naturae? Affirmatur*“. Das Funktionieren einer Gemeinschaft unter Menschen ist für Locke zum einen abhängig von der Verfassung und Form der Regierung ³³⁶, zum anderen komme es entscheidend auf die Erfüllung des Gesellschaftsvertrages an. Ohne naturrechtliche Verpflichtungen würden beide Bedingungen für die Gesellschaft zusammenbrechen; niemand könnte zu etwas verpflichtet werden.

„[...] without this law men can have no social intercourse or union among themselves. Indeed there are two factors on which human society appears to rest, i.e. firstly, a definite constitution of the state and

³³² Of the Conduct of the Understanding, § 6, S. 218.

³³³ Of the Conduct of the Understanding, § 6, S. 220.

³³⁴ Of the Conduct of the Understanding, § 6, S. 216.

³³⁵ Of the Conduct of the Understanding, § 28, S. 257.

³³⁶ Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 123.

form of government, and, secondly, the fulfilment of pacts. Every community of men falls to the ground if these are abolished, just as they themselves fall to the ground if the law of nature is annulled.”³³⁷

Diesen Grundgedanken baut Locke später in seinem gesellschaftspolitischen Hauptwerk „Two Treatises on Government“ aus. Insbesondere im „Second Treatise“ widmet er sich der Darstellung des Naturzustandes und weshalb sich die Menschen zu einer Gemeinschaft zusammenschließen. Das Naturrecht und seine Pflichten gelten bereits in diesem frühen, vorstaatlichen Stadium für alle Menschen gleichermaßen und mit der Gründung der Gemeinschaft ende die Geltung nicht. Das Naturrecht konstituiert für den Menschen die Pflicht zur Selbsterhaltung. Gerade zur besseren Erfüllbarkeit dieser Selbsterhaltungspflicht würden sich die Menschen in einer Gemeinschaft zusammenschließen. So lege das Naturrecht den Zweck und die damit verknüpfte Macht der Gesellschaft fest. Äußerster Zweck der Gemeinschaft sei die Sicherung des öffentlichen Wohls. Da alle Macht der Gesellschaft von seinen Mitgliedern stamme und niemand mehr Macht übertragen könne, als er tatsächlich habe, könne die Gesellschaft nie mehr Macht besitzen als jedes Individuum im Naturzustand. Die äußerste Macht der Gesellschaft bestehe damit in der äußersten Macht des Individuums sich selbst zu schützen. So setze das Naturrecht den Menschen klare Übertragungsgrenzen und der Gesellschaft klare Machtgrenzen.

„[Power] can be no more than those persons had in a state of nature before they entered in to society, and gave up to the community: for nobody can transfer to another more power than he has in himself, or over any other [...] and having in the state of nature no arbitrary power over the life, liberty and possessions of another, but only so much as the law of nature gave him for the preservation of himself and the rest of the mankind; this is all he doth, or can give up to the commonwealth [...] Power in the utmost bounds of it, is limited to the public good of society. It is a power that hath no other end but preservation [...] The obligations of the laws of nature cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have by human laws known penalties annexed to them, to enforce their observation. Thus the law of nature stands as an eternal rule to all men, legislators as well as others.”³³⁸

Locke betont, dass sein Naturzustand, im Gegensatz zu dem fiktiven Naturzustand Thomas Hobbes', kein Kriegszustand sei. Locke räumt aber ein, dass es auch in

³³⁷ Essays on the Law of Nature, S. 118 f.: “[...]cum sine hac lege hominibus inter ipsos nulla consuetudo aut conjunctio esse potest; duo enim sunt quibus niti videtur hominum societas, certa scilicet reipublicae forma ac regiminis constitutio, et pacti fides; quibus sublati corrui omnis inter homines communitas, uti sublata hac lege naturae corrui haec ipsa.”

³³⁸ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 135.

diesem grundsätzlich friedvollen Zustand immer wieder zu Verletzungen des Naturrechts komme. Das Problem der Unsicherheit im Naturzustand bestehe in erster Linie nicht wegen der Verletzungen des Naturrechts an sich, sondern es zeige sich erst auf Sekundärebene; in der Ahndung der Verstöße. Im Naturzustand seien alle Menschen gleich, auch im Bezug auf ihr Recht Richter in eigenen Angelegenheiten zu sein. Im Rahmen der Jedermann zustehenden Selbstjustiz entscheide jeder selbst über Art und Maß der Bestrafung. Durch diesen weiten Ahndungsspielraum artet laut Locke die Bestrafung oftmals aus. Der Angreifer könne sich niemals sicher sein, wie hart die Bestrafung ausfallen werde. Im Naturzustand gebe es auch keine oberste, neutrale Instanz, die derartige Konflikte lösen könnte. Dieser Unsicherheitsfaktor veranlasse die Menschen sich zu einem Gemeinwesen zusammenzuschließen und so eine legitime, oberste Autorität zu schaffen, die die „Grundrechte“ der Menschen letzten Endes besser zu schützen vermag, als der Einzelmensch im Naturzustand.

„[...] the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree as may hinder its violation: for the law of nature would, as all other laws that concern men in this world, be in vain, if there were nobody that in the state of nature has a power to execute that law, and thereby preserve the innocent, and restrain offenders. And if anyone in the state of nature may punish another for any evil done, every one may do so.”³³⁹ “I doubt not [...] that it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends: and on the other side, that ill-nature, passion, and revenge will carry them too far in punishing others. [...] I easily grant, that civil government is the proper remedy for the inconveniences of the state of nature, which must certainly be great, where man may be judges in their own case.”³⁴⁰ “Men living together according to reason, without a common superior on earth, with authority to judge between them, is properly the state of nature. But force, [...] upon the person of another, where there is no common superior on earth to appeal for relief, is the state of war.”³⁴¹ “To avoid this state of war (wherein there is no appeal but to Heaven, and wherein every the least difference is apt to end, where there is no authority to decide between the contenders) is one great reason of men's putting themselves into society, and quitting the state of nature: for where there is an authority, a power on earth, from which relief can be had by appeal. [...]”³⁴²

³³⁹ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 7.

³⁴⁰ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 13.

³⁴¹ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 19.

³⁴² Two Treatises on Government, Second Treatise, § 21.

Beim Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft handle es sich um die Schaffung einer unparteiischen Richter- und Schutzinstanz für die naturgegebenen Rechte der Menschen. Das Bestehen der Gesellschaft sei notwendigerweise an die Erfüllung dieses Zwecks geknüpft. Um der Gesellschaft die Erfüllung ihrer Aufgaben zu ermöglichen, muss ihr laut Locke auch die notwendige Gewalt bzw. Macht hierzu verliehen werden. Diese Gewalt entstehe nicht aus dem Nichts und sei auch nicht althergebracht oder von Gott vorinstalliert. Sie stamme einzig von den einzelnen Vertragspartnern. Jeder Mensch müsse seine naturgegebene, ursprüngliche Macht im Vertrag auf die Gesellschaft als neue Richter- und Schutzinstanz übertragen. Der Gesellschaftsvertrag selbst sei als wechselseitiges Vertrauensverhältnis³⁴³ ausgestaltet. Jeder müsse darauf vertrauen, dass die naturrechtliche Verpflichtung der Einhaltung gegebener Versprechen allseitig befolgt werde. Nur so könne eine effektive Zweckerreichung der neuen Gesellschaft gesichert werden. Die Bürger der neuen Gesellschaft würden dabei aber nicht generell auf ihre vorstaatlichen Rechte verzichten, so dass Freiheit und Gleichheit weiter fortbestünden.³⁴⁴ Der Staat beruht damit weder auf einer unmittelbar göttlichen Stiftung, noch auf monarchischer Tradition, sondern ist allein abhängig von der Gesellschaft der Gründer, dem Staatsvolk.³⁴⁵

„But because no political society can be, nor subsists, without having in itself the power to preserve the property, and, in order thereunto, punish the offences of all those of that society; there, and there only is political society, where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hands of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it.“³⁴⁶ “Whenever therefore any number of men are so united into one society, as to quit every one his executive power of the law of nature, and to resign it to the public, there and there only is a political or civil society.“³⁴⁷ “Whosoever therefore out of a state of nature unites into a community, must be understood to give up all the power necessary to the ends for which they unite into society.“³⁴⁸

Auch im religionspolitischen „Essay concerning Toleration“ zieht Locke die Grenzen der Macht des Souveräns aufgrund des Zwecks, zu dem er eingesetzt wurde. Der Souverän muss den Schutz des Eigentums und die Aufrechterhaltung von Recht und

³⁴³ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 617.

³⁴⁴ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 616.

³⁴⁵ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 616.

³⁴⁶ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 87.

³⁴⁷ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 89.

³⁴⁸ Two Treatises on Government, Second Treatise, § 99.

Ordnung innerhalb der Gesellschaft gewährleisten. Darüber hinaus ist er nicht befugt einzuschreiten.

„That the whole trust, power, and authority of the magistrate is vested in him for no other purpose but to be made use of for the good, preservation and peace of men in that society over which he is set, and therefore that this alone is and ought to be the standard and measure according to which he ought to square and proportion his laws, model and frame his government. [...] God hath given the magistrate a power to do anything but barely in order to the preservation and welfare of his subjects in this life, or else leave us at liberty to believe it as we please. [...] it cannot be supposed that people should give any one or more of their fellow-men an authority over them for any other purpose than their own preservation.“³⁴⁹

2.2.4. Die Religionsgemeinschaft

In einem Eintrag in sein „commonplacebook“ entwickelt Locke unter der Überschrift „Ecclesia“ seine Position zum Wesen und zur Entstehung einer Kirche. Für ihn sei eine Kirche eine übernatürliche, aber freiwillige Gemeinschaft. Sie sei übernatürlich, weil ihr Gottesdienst auf den Geboten Gottes beruhe, die allein mit der natürlichen Vernunft nicht erkannt werden könne. Sie sei freiwillig, weil sie, wie jede andere Gemeinschaft auf der Zustimmung aller Mitglieder beruhe.³⁵⁰ Die Kirche sei zudem eine Gemeinschaft auf Zeit: Nur der übernatürliche Teil gelte für die Mitglieder ewig und unabänderlich. Der freiwillige Teil der Zustimmung binde das Mitglied nur solange es sich der Gemeinschaft anschließen wolle. Zweck der Begründung einer Kirche sei es, das Wohlwollen Gottes zu erreichen, indem man ihn angemessen in öffentlichen Gottesdiensten verehrt.

„That it is a supernatural but voluntary societie [...] The original of it [Hooker] says is the same as of other societies viz an inclination unto sociable life & a consent to the bond of association which is the law & order they are associated in. That which makes it supernatural is the part of the bond of their association which is a law revealed concerning worship god would have donne to him, which natural reason could not have discovered [...] From when I thinke it will follow that the Church being a supernatural societie, & a societie by consent [...] That the end of entering into such a societie being only to obtain the favour of god by offering him an acceptable worship, [...] That since a part only of

³⁴⁹ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 174 f.

³⁵⁰ Nuovo, Victor, John Locke: writings on religion, S. 20.

the bond of this association is a revealed law this part alone is unalterable & the other which is humane depends wholly upon consent & soe is alterable & a man is held by such law or to such a particular societie noe longer then he him self doth consent.”³⁵¹

2.2.5. Wesentliches und Indifferentes in der Religion

Die Frage, was genau unter Wesentliches und Indifferentes in der Religion fällt, und welche Konsequenz dies für die Macht des weltlichen Souveräns hat, hat in der damaligen Zeit zu erbitterten Debatten geführt. Als indifferente Dinge wurden allgemein jene Gebote an die Gläubigen bezeichnet, die Gott in der Offenbarung weder ausdrücklich geboten, noch ausdrücklich verboten hatte. Meist handelte es sich um Fragen der Zeit, des Ortes oder des Ablaufs des Gottesdienstes. Dreh- und Angelpunkt der Kontroversen war, ob die indifferenter Dinge in der Religion im Interesse der Toleranz und der individuellen Rechte ungeregelt bleiben sollten, oder ob sie in die Sphäre der zivilen Gesetze und damit der politischen Verpflichtung fallen sollten. Diesbezüglich zeigt die Einstellung Lockes von seiner frühen religionspolitischen Abhandlung der „Two Tracts on Government“ über seinen „Essay concerning Toleration“ bis zum „Letter concerning Toleration“ eine starke Entwicklung, auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

In dem „First Tract“ seiner „Two Tracts on Government“ antwortet Locke auf eine Flugschrift Edward Bagshaws mit dem Titel: „The Great Question concerning Things Indifferent in Religious Worship“. Darin kam Bagshaw zu der Auffassung, dass die weltliche Obrigkeit in indifferenter Dingen der Religion den Untertanen gestatten solle, ihrem eigenen Gewissen zu folgen.³⁵² Lockes Haltung im „First Tract“ nimmt die Gegenauffassung zu Bagshaws Ansicht ein. Locke zufolge hat der Souverän die absolute Autorität. Er solle auch die indifferenter Dinge in der Religion festlegen können. Würde man dem Souverän diese Macht verwehren, würde seine gesamte Autorität in indifferenter zivilen, wie kirchlichen Dingen ausgehöhlt werden. In der Schrift gebe es zwar keine Stelle, die besage, dass der Souverän die äußeren Umstände

³⁵¹ Ecclesia, in: Nuovo, Victor, John Locke: writings on religion, S. 20.

³⁵² Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 47.

des Gottesdienstes festlegen solle, es gebe aber auch keine Stelle, in der die obrigkeitliche Festlegung verboten sei. Vielmehr sei zu befürchten, dass die Menschen versuchen werden, sich den Gesetzen des Souveräns zu entziehen, wenn dieser kein Recht habe indifferente Dinge festzulegen. Der Souverän müsse für das Wohl und den Frieden innerhalb der Gemeinschaft sorgen. Die Intoleranz unter den christlichen Konfessionen mache einen starken Souverän als „conservator pacis“ notwendig.³⁵³ Hierunter falle aber auch die Regelung eines einheitlichen Gottesdienstes. Der Gottesdienst als öffentliche Verehrung Gottes sei auch bei einer obrigkeitlichen Festlegung seiner äußeren Umstände aufrichtig und wahr. Die Einheitlichkeit der indifferenten Dinge helfe sogar den Kern des wahren Glaubens zu schützen.

„[...] all things not comprehended in that [natural] law are perfectly indifferent and as to them man is naturally free, but yet so much master of his own liberty, that he may by compact convey it over to another and invest him with a power over his actions, there being no law of God forbidding a man to dispose of his liberty and obey another. But on the other side, there being a law of God enforcing fidelity and truth in all lawful contracts, it obliges him after such resignation and agreement to submit.“³⁵⁴ “[...] the liberty God hath naturally left over our exterior, indifferent actions must and ought in all societies be resigned freely to the hands of the magistrate, and it is impossible there should be any supreme legislative power which hath not the full and unlimited dispose of all indifferent things [...]“³⁵⁵ “I find not one command directed to the magistrate to forbid his intermeddling in things indifferent, which were to be expected if his determinations were against God’s commands.“³⁵⁶ “[...] the magistrate should have no power at all, for if you once deny his power in any sort of indifferent things you take it away in them all for they are all of the same nature, and there is no law of God which confines his power to this or that kind of them.“³⁵⁷ “[...] I know not how any law can be established by the magistrate or obeyed by the subject, indifferent things in civil as well as religious concernment being of the same nature, and always will be so [...]“³⁵⁸ “Let the people [...] but once hear that the magistrate hath no authority to enjoin things indifferent in matters of religion, they will all of an instant be converts, conscience and religion shall presently mingle itself with all their actions and be spread over their whole live to protect them from the reach of the magistrate and they will quickly find the large extent of inordine and spiritualia.“³⁵⁹ “Let the multitude be once persuaded that obedience to

³⁵³ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 279.

³⁵⁴ Two Tracts on Government, English Tract, S. 124.

³⁵⁵ Two Tracts on Government, English Tract, S. 129.

³⁵⁶ Two Tracts on Government, English Tract, S. 130.

³⁵⁷ Two Tracts on Government, English Tract, S. 171.

³⁵⁸ Two Tracts on Government, English Tract, S. 153.

³⁵⁹ Two Tracts on Government, English Tract, S. 154.

impositions in indifferent things is sin and it will not be long ere they find it their duty to pull down the imposer.”³⁶⁰ “[The magistrate] shall establish or alter all indifferent things as he shall judge them conducing to the good of the public.”³⁶¹ “[...] those constitutions in indifferent things may be erected as the outward fences to secure the more substantial parts of religion [...]”³⁶² “God may be worshipped in spirit and in truth as well where the indifferent circumstances are limited as where they are free.”³⁶³

Auch im „Second Tract“ der „Two Tracts on Government“ ist Locke der Auffassung, dass die zahlreichen Streitigkeiten über indifferente Dinge nur durch eine klare staatliche Festlegung beendet werden könnten.

„If only this truth which is now drawn into dispute and which has already been the subject of so many hot debates, and has been bandied about in such bitter party quarrels, would finally stop being challenged! If only, having achieved the place it deserves in every mind, it would, being settled, at last grant security to each and peace to all!”³⁶⁴

Der Grundansatz ist der gleiche wie bereits im „First Tract“: Der Staat solle die indifferenten Dinge in der Religion abschließend regeln, um so weiteren Streitigkeiten vorzubeugen. Als Sachwalterin der öffentlichen Sicherheit und Ordnung habe die Obrigkeit die rechtmäßige Rechtsetzungsbefugnis hierzu. Die Legitimität ende aber mit dem Regelungsbereich, zu dem der Staat gegründet wurde. Locke führt hierfür seine Theorie des Machtumfangs des Souveräns und die unterschiedliche Weite der Verpflichtungskraft seiner Gesetze ein. Die legitime Macht des Souveräns und die Verpflichtungskraft seiner Gesetze seien zweigeteilt in eine materiale und eine formale Macht. Diese Zweiteilung ergebe sich, da sich auch der Souverän gegenüber Gott versündigen könne, wenn er alle an sich ungeregelten und neutralen Bereiche an sich reiße und nach seinem Willen regle.

Die materiale Macht liege vor, wenn und solange ein Befehl des Souveräns innerhalb seines Zuständigkeitsbereichs liege und keiner göttlichen Vorschrift widerspreche. Befehle des Souveräns seien dagegen immer formal gültig, unabhängig vom konkreten Inhalt, weil Gott die Erteilung von Befehlen durch den Souverän erlaubt habe. Sollte sich der Souverän mit dem Inhalt des konkreten Befehls gegenüber Gott

³⁶⁰ Two Tracts on Government, English Tract, S. 154.

³⁶¹ Two Tracts on Government, English Tract, S. 150.

³⁶² Two Tracts on Government, English Tract, S. 159.

³⁶³ Two Tracts on Government, English Tract, S. 164.

³⁶⁴ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 210.

versündigen, liege diesen dennoch die formale Verpflichtungskraft zugrunde und die Bürger müssten Folge leisten.

„A double power can be observed in the sanctions of the magistrate which I may call the material power and the perceptive power [...] Power is material when the thing itself which is commanded is lawful and indifferent and contrary to no divine precept. Power is perceptive when the command is itself lawful; for on the one hand, it is possible that the magistrate may sin in commanding unrestricted things, and on the other hand, it is no lawful for him to bind all free and indifferent things and enclose them within the boundaries of the laws and impose them on the people, since in truth a magistrate is set above a people and governs them for the reason, that he may provide for the common good and the general welfare.”³⁶⁵ “The measure of this power is to be taken from the end or intention of the legislator; that is to say, the magistrate can impose whatever he judges to serve the well-being of the community.”³⁶⁶

Den beiden Machtbefugnissen des Souveräns würden zweierlei Pflichten auf Seiten der Untertanen entsprechen: Der aktive und der passive Gehorsam. Die Menschen seien immer zu passivem Gehorsam gegenüber dem Souverän verpflichtet. Befehle eines Souveräns seien formal immer legitim, da Gott die Erteilung von Befehlen erlaubt habe. Die formale Rechtmäßigkeit von staatlichen Befehlen sei dabei unabhängig vom konkreten Inhalt des Befehls. Sollte die Anordnung inhaltlich die Befugnisse des Souveräns überschreiten oder gegen Gesetze Gottes verstoßen, versünde sich einzig der Souverän gegenüber Gott. Diese Sünde des Souveräns habe aber keinerlei Auswirkung auf die Bindungskraft seiner Befehle für die Untertanen. Den Bürgern werde kein Unrecht getan, wenn sie inhaltlich unrechtmäßigen Befehlen des Souveräns passiven Gehorsam leisten müssten. Passiver Gehorsam als rein formale Verpflichtung zwingt den Bürger zwar äußerlich nach der Anordnung zu handeln, sie verlange aber keine innerliche Zustimmung hinsichtlich des angeordneten Inhalts. Passiver Gehorsam zwingt nur zur Handlung, nicht zur Übereinstimmung.³⁶⁷ Damit bleibe die eigene Gewissensentscheidung immer frei und unangetastet.³⁶⁸ Diese

³⁶⁵ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 219.

³⁶⁶ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 219 f.

³⁶⁷ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 137: “A formal obligation binds the will of an agent because it originates from a recognized authority. However, it does not require assent to the truth or necessity of what is prescribed. A formal obligation does not oblige the agent to judge in accordance with the magistrate’s commands, but only to act in accordance with them. A material obligation such as the divine laws also binds the judgement, since it lays down the truth or necessity of the requirement.”

³⁶⁸ Gough, The Development of Locke’s Belief in Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 64: “Locke purported to preserve liberty of conscience, but he defined it in a very narrow way, arguing that if the magistrate gave orders concerning things indifferent, a man must obey them, but as he need not inwardly assent, his judgement remained free.”

zweigeteilte Gehorsamspflicht gelte für Anordnungen indifferenter Dinge in zivilen, wie in kirchlichen Angelegenheiten.³⁶⁹

„As to the obligation of the subjects, it must be understood that the power of the magistrate is on the one hand regulatory and on the other hand coercive, to which corresponds a double obligation, the obligation to act, the obligation [...] to suffer; or as it is commonly put, an active and a passive obedience.”³⁷⁰ “That the subject is bound to a passive obedience under any decree of the magistrate whatever, whether just or unjust, nor on any ground whatsoever may a private citizen oppose the magistrate’s decrees by force of arms, though indeed if the matter is unlawful the magistrate sins in commanding.”³⁷¹ “That if a law is lawful in respect of its matter as well its precepts, the magistrate can legitimately sanction it and the subject is bound to execute obedience in all its forms, active as well as passive. That if the law is lawful as to its matter but in the precept and intention is unlawful [...] though such a law renders the magistrate guilty and liable to punishment before the divine tribunal, yet nevertheless, it binds the subject [...]”³⁷² “[...] are we bound to obey the magistrates for any other reason than the Lord has commanded it, saying, Let every soul be in subjection to the higher powers, and that it is necessary to be subject, not only because of the wrath but also for conscience’ sake.”³⁷³ “Liberty of judgment exists when the approbation of the judgment is not necessarily required [...] and in this consists the whole liberty of the conscience. Liberty of the will exists when the assent of will is not required to this or that act.”³⁷⁴ “[...] if the magistrate, in so far as he is provided with legislative power, on his own authority commands a free and indifferent action of his subject by decree, then the law – since its obligation is merely formal and not material [...] – certainly binds the conscience. But it does not remove its liberty since to be obeyed it requires assent of the will only.”³⁷⁵ “And hence I say that all the magistrate’s laws, civil as well as ecclesiastical, those that concern divine worship as much as those that concern civil life, are just and valid, obliging men to act but not to judge; and providing for both at the same time, unite a necessity of obedience with a liberty of conscience.”³⁷⁶

Ohne absolute Autorität des Souveräns in diesen Fragen käme es für Locke zu Anarchie und Unsicherheit. Indifferente Dinge wie Zeit, Ort und Form des Gottesdienstes, oder die Kirchenorganisation könnten nicht anhand einer Befragung der Heiligen Schrift gelöst werden. Das einzelne Individuum solle in indifferenter Dingen nicht eigener Letztentscheidungsträger sein. Diese Einzelbefugnis würde die

³⁶⁹ Essays on the Law of Nature, S. 29: “No civil or ecclesiastical law concerning indifferent things affects man’s essential liberty, i.e. that of his conscience.”

³⁷⁰ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 220.

³⁷¹ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 220.

³⁷² Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 220.

³⁷³ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 226.

³⁷⁴ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 238 f.

³⁷⁵ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 239.

³⁷⁶ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 239.

Bedingungen für Frieden und Sicherheit zerstören.³⁷⁷ Der souveräne Gesetzgeber müsse durch seine Gesetze einen einheitlichen Rahmen bestimmen, innerhalb dessen sich jedes Individuum bewegen dürfe.³⁷⁸ Durch die Gesetzgebung in zivilen und kirchlichen indifferenten Angelegenheiten werde der Souverän den Interessen des öffentlichen Wohls wie auch der Religion gerecht. Den Vorschriften der weltlichen Obrigkeit in den Angelegenheiten der indifferenten Dinge in der Religion könne jeder Christ ohne Gefahr für sein Seelenheil folgen, da sie den Kern des Glaubens nicht antasten würden.³⁷⁹

„Clearly, these ceremonies, these concomitant circumstances of actions, are so diverse and so unlike in practice among all peoples that you would look in vain, and comb the Gospel to no purpose, for a single common standard of propriety.”³⁸⁰ “[...] the magistrate is permitted to consult at the same time the interests of both public peace and growth and dignity of religion, and to provide the same laws for both.”³⁸¹

Im „Essay concerning Toleration“ revidiert Locke seine Meinung aus den „Two Tracts“ zum größten Teil. Die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung als Zweck der Gemeinschaftsgründung und Einsetzung eines Souveräns solle nun den entscheidenden Umfang möglicher Gesetzgebung vorgeben. Von dieser Prämisse ausgehend, teilt Locke Meinungen und Handlungsweisen hinsichtlich ihres Anspruchs auf Toleranz von staatlicher Seite in drei Gruppen ein: Zum einen die spekulativen religiösen Ansichten und die äußeren Umstände des Gottesdienstes. Diese würden die Gesellschaft in ihren Belangen nicht berühren. Zum anderen die praktischen Handlungen und alle anderen indifferenten Dinge, die weder gut noch schlecht seien, die aber die Gesellschaft der Menschen und die Belange des Staates berührten.

³⁷⁷ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 134: “The reason given is that in the absence of a sovereign magistrate with supreme authority over the realm of indifferent things, there would be anarchy and disorder. The anarchy that would result from each individual acting as his own legislator would destroy the conditions of peace and security.”

³⁷⁸ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 135: “the sovereign legislator is necessary to determine the framework within which each individual can act, and in order to determine his framework he must be able to establish uniformities of behaviour. These uniformities are the magistrate’s positive laws. However, he is only entitled to establish such a uniformity of behaviour in the realm of indifferent things.”

³⁷⁹ Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 49.

³⁸⁰ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 218.

³⁸¹ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 218.

Und schließlich moralische Tugenden und Laster, die ihrer Natur nach gut oder schlecht seien und die Gemeinschaft betreffen würden.

„[...] the whole trust, power, and authority of the magistrate is vested in him for no other purpose but to be made use of for the good, preservation and peace of men in that society over which he is set, and therefore that this alone is and ought to be the standard and measure according to which he ought to square and proportion his laws, model and frame his government.”³⁸² “This being premised, that the magistrate ought to do or meddle with nothing but barely in order to securing the civil peace and property of his subjects, let us next consider the opinions and actions of men, which, in reference to toleration, divide themselves into three sorts. [...] all such opinions and actions as in themselves concern not government and society at all, and such are all purely speculative opinions and divine worship. Second are such as, in their own nature, are neither good nor bad, but yet concern society and men’s conversations one with another, and these are all practical opinions and actions in matters of indifferency. Third are such as concern society, but are also good or bad in their own nature, and these are moral virtues and vices.”³⁸³

Unter die spekulativen Ansichten würden Locke zufolge Meinungen wie der Glaube an die Dreieinigkeit, an das Fegefeuer oder die Wiedergeburt, sowie alle Fragen der äußeren Umstände des Gottesdienstes fallen. Den Meinungen solle unbeschränkte Freiheit von staatlicher Seite gewährt werden, da sie in keiner Weise den Staat oder die Gemeinschaft der Menschen stören würden. Ohne Gefahr oder Störung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung sei der Aufgabenbereich staatlicher Gesetzgebung nicht eröffnet. Auch in Fragen der Ausgestaltung des Gottesdienstes müsse grenzenlose Toleranz gewährt werden. Der Gottesdienst betreffe nur das Individuum und Gott. Das dahinter stehende Interesse sei das eigene Seelenheil und nicht das Wohlergehen im diesseitigen Leben. Der Souverän dürfe in diesen Fragen nicht zu Gehorsam zwingen. Wenn man zu einer falschen Religion gezwungen würde, könnte der Souverän dem Individuum keine Wiedergutmachung für den hierdurch entstehenden Schaden leisten. Der Weg zum Seelenheil führe nicht über den erzwungenen äußeren Konformismus, sondern über die freiwillige und geheime Entscheidung des Gewissens. Diese Entscheidung könne dem Souverän auch nicht von den Menschen übertragen werden. Alles, was unmittelbar dem Verhältnis Individuum – Gott entstamme falle nicht unter die Dispositionsbefugnis eines Menschen. Zudem habe der Souverän in Glaubensfragen kein größeres Wissen als

³⁸² Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 174.

³⁸³ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 175.

jeder andere Mensch und könne deshalb im Bezug auf die wahre Religion ebenso irren. Gerade die Fehlbarkeit auf beiden Seiten mache die autonome Suche nach dem wahren Glauben notwendig.

„First, purely speculative opinions as the belief of the Trinity, purgatory, transubstantiation [...] and that in these every man has his unlimited freedom appears, because bare speculations give no bias to my conversation with men [...] and cannot by any means either disturb the state or inconvenience my neighbour, and so come not within the magistrate’s cognisance. [...] The other thing that has just claim to an unlimited toleration is the place, time, and manner of worshipping my God, because this is a thing wholly between God and me, and of an eternal concernment above the reach and extent of politics and government, which are but for my well-being in this world.”³⁸⁴ “Whatever evil I suffer by obeying him in other things, he can make me amends in this world; but if he force me to a wrong religion, he can make me no reparation in the other world.”³⁸⁵ “[...] he hath nothing at all to do with my private interest in another world, and [...] he ought not to prescribe me the way, or require my diligence, in the prosecution of that good which is of far higher concernment to me than anything within his power; having no more certain or more infallible knowledge of the way to attain it than I myself, where we are both equally inquirers, both equally subjects, and wherein he can give me no security that I shall not miscarry.”³⁸⁶ “Religious worship being that homage which I pay to that God I adore in a way I judge acceptable to him, and so being an action or commerce passing only between God and myself – hath in its own nature no reference at all to my governor or to my neighbour, and so necessarily produces no action which disturbs the community.”³⁸⁷ “[...] the way to salvation not being any forced exterior performance, but the voluntary and secret choice of the mind. [...] nor can it be thought that men should give the magistrate a power to choose for them their way to salvation, which is too great to give away.”³⁸⁸

Im Fall des religiösen Gottesdienstes hat sich Locke von seinem Argument aus den „Two Tracts“ entfernt. Seine neue Position rechtfertigt er mit der Form des religiösen Gottesdienstes, der allein das Individuum und Gott betrifft. Damit falle es aus dem Bereich der Rechtsprechung des Souveräns heraus. Sollte dennoch eine Bedrohung für die soziale Ordnung entstehen, sei der Souverän aber verpflichtet wie in den „Two Tracts“ einzuschreiten.³⁸⁹

³⁸⁴ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 176.

³⁸⁵ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 176.

³⁸⁶ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 176 f.

³⁸⁷ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 177.

³⁸⁸ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 177.

³⁸⁹ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 140: “In the case of religious worship, Locke also appears to have departed from the argument of the Two Tracts. This new position is justified on the grounds that the form of religious worship is solely the concern of the individual and God. This takes the form of religious worship out of the realm of the

Unter die praktischen Meinungen und Handlungen fallen für Locke indifferente Dinge, die ihrer Natur nach weder gut noch schlecht sind, wie zum Beispiel die Art der Kindererziehung oder Fragen der Scheidung. Diese Meinungen und Handlungen würden den Staat und die Gemeinschaft betreffen und hätten insofern nur Anspruch auf Toleranz, solange sie die Staatssicherheit und Ordnung nicht beeinträchtigen würden. Zu den Eingriffsbefugnissen des Souveräns führt Locke aus, dass er die Veröffentlichung jeder Unruhe stiftenden Meinung verbieten dürfe. Der Souverän solle aber vorsichtig sein und keine unnötigen Gesetze oder Beschränkungen auferlegen. Zudem solle er niemanden zwingen seine Meinung oder Zustimmung ins Gegenteil zu verkehren, denn solcher Zwang könne nicht die Gesinnungen der Menschen ändern, sondern nur zu Scheinheiligkeit führen. Sollte sich eine Situation ergeben, in der das Gewissen der Untertanen mit den Verordnungen der Staatsgewalt in Konflikt gerate, müsse das Individuum zunächst den Anforderungen seines Gewissens gerecht werden, nach außen hin allerdings die staatlichen Strafen erdulden. Nur so könne man den Gesetzen des Staates und den Geboten Gottes gerecht werden und damit auch seinen Interessen im diesseitigen und jenseitigen Leben Rechnung tragen.

„I say all practical principles, or opinions, by which men think themselves obliged to regulate their actions with one another; as that men may breed their children, or dispose of their estates, as they please; that men may work or rest when they think fit; that polygamy and divorce are lawful or unlawful. [...] These opinions and the actions following from them, with all other things indifferent, have a title also to toleration; but yet only so far as they do not tend to the disturbance of the state, or do not cause greater inconveniences than advantages to the community.”³⁹⁰ “The magistrate may prohibit the publishing of any of those opinions when they tend to the disturbance of the government, because they are then under his cognisance and jurisdiction.”³⁹¹ “[...] any actions flowing from any of these opinions, as also in all other indifferent things, the magistrate has a power to command or forbid so far as they tend to the peace and safety of his people, whereof though he be judge, yet he ought still to have great care that no such laws be made, no such restraints be established, for any other reason but because the necessity of the state and the welfare of the people called for them [...]”³⁹² “[...] no man

magistrate’s jurisdiction. The magistrate may have good reasons to tolerate all manner of religious practices which are consistent with social peace and security, but once there is some threat to the social order, he is required to act just as he was in the Two Tracts.”

³⁹⁰ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 178.

³⁹¹ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 179.

³⁹² Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 180.

ought to be forced to renounce his opinion, or assent to the contrary, because such a compulsion cannot produce any real effect to that purpose for which it is designed. It cannot alter men's minds; it can only force them to be hypocrites.”³⁹³ “That if the magistrate, in these opinions or actions by laws and impositions, endeavour to restrain or compel men contrary to the sincere persuasions of their consciences, they ought to do what their consciences require of them, but withal are bound at the same time quietly to submit to the penalty the law inflicts on such disobedience; for by this means they secure to themselves their grand concernment in another world and disturb not the peace of this, offend not against their allegiance either to God or the king, but give both their due, the interest of the magistrate and their own being both safe.”³⁹⁴

Die dritte Gruppe der Tugenden und Laster sei Locke zufolge nur dann Tätigkeitsfeld des Souveräns, wenn diese die Erhaltung von Staat und Gesellschaft beeinträchtigten. Bisher habe kein Souverän jemals lasterhaftes Verhalten gesetzlich befohlen oder die Tugend durch Gesetz verboten.

„[...] a third sort of actions which are thought good or bad in themselves. [...] These, though they are the vigorous active part of religion, and that wherein men's conscience are very much concerned, yet I find that they make but a little part of the disputes of liberty of conscience.”³⁹⁵ “But this is certain, that the countenancing virtue is so necessary a prop to the state, and the allowance of some vices brings so certain a disturbance and ruin to society, that it was never found that any magistrate did, nor can be suspected that he ever will, establish vice by a law or prohibit the practice of virtue.”³⁹⁶ “[...] the law-maker hath nothing to do with moral virtues and vices [...] any otherwise than barely as they are subservient to the good and preservation of mankind under government.”³⁹⁷

Die neue argumentative Basis des „Essay concerning Toleration“ beschränkt die Machtbefugnisse der zivilen Obrigkeit auf die Regelung weltlicher Fragen. Locke formt im „Essay concerning Toleration“ die Rechtfertigung der Macht des Souveräns um, in das Kriterium für die legitime Ausübung dieser Autorität. Der Souverän sei nur dazu ermächtigt sozialen Frieden und Sicherheit zu erhalten, und deshalb reiche seine Autorität auch nur für Handlungen, die diesem Zweck dienen. Nur das diesseitige Wohlergehen und dessen Sicherung würden der Rechtsprechung des Souveräns

³⁹³ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 179 f.

³⁹⁴ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 180 f.

³⁹⁵ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 181.

³⁹⁶ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 181.

³⁹⁷ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 181.

unterliegen.³⁹⁸ Diese konsequente Beschränkung der Macht und Mittel durch den hinter der Gemeinschaft stehenden Zweck zeigt sich auch in den „Two Treatises on Government“. Neben der eingeschränkten Eingriffsbefugnis des Souveräns solle das Strafen auf Gebieten, in denen das Gewissen betroffen ist, an sich unrechtmäßig sein. Wenn eine Strafe keinen Erfolg zeigen könne, sei es unzulässig diese einzusetzen. Auf dem Gebiet des Glaubens und Gewissens könne aber niemand seine Meinung einfach so ändern. Problematisch ist, dass der Souverän auch im „Essay concerning Toleration“ Letztentscheidungsträger bleibt im Hinblick auf die Frage, wann eine Bedrohung des Friedens und der Sicherheit vorliegt und seine Handlungszuständigkeit eröffnet ist.³⁹⁹ Die im „Essay concerning Toleration“ ansatzweise enthaltene Trennung von Staat und Kirche wird noch nicht umgesetzt. Locke wollte zu diesem Zeitpunkt noch eine dem Staat dienende Nationalkirche, in der man die Dissenter mit friedlichen Mitteln vereint.⁴⁰⁰

„The magistrate hath nothing to do with the good of men’s souls or their concerns in another life, but is ordained and entrusted with his power only for the quiet and comfortable living of men in society one with another [...]“⁴⁰¹ “For punishment and fear may make men dissemble; but, not convincing anybody’s reason, cannot possibly make them assent to the opinion, but will certainly make them hate the person of their persecutor and give them the greater aversion to both. [...] though force cannot master the opinions man have, nor plant new one in their breasts, yet courtesy friendship and soft usage may.”⁴⁰² “It is not only imprudent, but malicious [...] by ineffectual punishments to disquiet and torment their brethren. For to show how little persecution, if not in the extremest degree, has been able to establish uniformity”⁴⁰³ “The differing parties will unite in a common friendship with us, when they

³⁹⁸ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 139: “The most striking difference between the “Essay” and the Two Tracts is that in the former Locke transformed the utilitarian justification of the magistrate’s authority into a criterion for the legitimate exercise of that power. Thus is not only empowered to maintain social peace and security, but his authority only extends to actions which serve that end; Marshall, John, Resistance, Religion and Responsibility, S. 51: “What was striking was that men’s spiritual good was not included in the good that the magistrate was to seek. The ends of magistracy defined the standard and measure of its jurisdiction, and these did not extend beyond the concerns of this life.”; Dunn, John, The Political Thought of John Locke, S. 33: “The end of government is preservation and such of its projects as do not derive from this end have no real legitimacy.”

³⁹⁹ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 139: “However, just as in the Two Tracts, the magistrate remains the judge of what constitutes a threat to peace and security.”; Dunn, John, The Political Thought of John Locke, S. 32: “But almost any form of overt religious behaviour could under some circumstances constitute a threat to public order. Since the political sovereign must be the judge of the threatening character of the behaviour, the restrictive definition of the purpose of political society may seem a flimsy protection.”

⁴⁰⁰ Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 58.

⁴⁰¹ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 182.

⁴⁰² Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 191.

⁴⁰³ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 192.

find we really separate from and set ourselves against the common enemy both to our church and all protestant professions [...] I think it is agreed on all hands that it is necessary the fanatics should be made useful and assisting, and as much as possible firm to the government as it now stands, both to secure it from disturbance at home and defend it against invasions from abroad [...] if they do not part with their opinions, yet we may persuade them to lay down their animosities, and become friends to the state, though they are not sons of the church.”⁴⁰⁴

2.2.6. Toleranzgrenzen

Durch die liberalere Behandlung der indifferenten Dinge in Glaubensangelegenheiten wird die Spanne der von staatlicher Seite zu gewährenden Toleranz konsequenterweise weiter. Dennoch verbleiben für Locke gewisse Toleranzgrenzen. Gegenüber einer Glaubensgruppe äußert sich Locke dahingehend bereits in seinem frühen Brief an Henry Stubbe. Locke äußert dort seine Bedenken hinsichtlich einer Duldung der Papisten. Papisten, als extreme Katholiken, können seiner Meinung nach unmöglich dem Papst und dem weltlichen Magistraten Englands gleichzeitig dienen. Für ihn war aus diesem Grund eine Tolerierung der Papisten mit der Sicherheit der Nation nicht vereinbar. Solange die Sicherheit des Landes bedroht sei, sei eine starke Regierung wichtiger als Religionsfreiheit.⁴⁰⁵

Auch im „Essay concerning Toleration“ zog Locke einige feste Toleranzgrenzen. So sollten alle Gruppen, die sich jedenfalls nach außen hin stark von der Öffentlichkeit unterschieden, wenn diese zu zahlreich würden, vom Souverän mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln aufgelöst oder jedenfalls unterdrückt werden dürfen.⁴⁰⁶ Dieses Recht auf Unterdrückung ergab sich für Locke aus der Überlegung, dass jede abweichende Gruppe mit beachtlicher Anhängerzahl für den Staat gefährlich sein könne. Die Gruppe würde aber nicht wegen ihrer religiösen Meinung oder ihres

⁴⁰⁴ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 189.

⁴⁰⁵ Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 47; auch in Gough, The Development of Locke's Belief in Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 59; Rogers, J. A. J., Zur Entstehungsgeschichte des Essays, in : Essay über den menschlichen Verstand, S. 18.

⁴⁰⁶ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 184: “When, therefore, men herd themselves into companies with distinctions from public, and [...] when I say such distinct party is grown or growing so numerous as to appear dangerous to the magistrate and seem visibly to threaten the peace of the state, the magistrate may and ought to use all ways, either of policy or power that shall be convenient, to lessen, break, and suppress the party, and so prevent the mischief.”

Gottesdienstes verboten, sondern einzig wegen der großen Anzahl Andersdenkender im Gruppenverbund.⁴⁰⁷

“When, therefore, men herd themselves into companies with distinctions from public, and [...] when I say such distinct party is grown or growing so numerous as to appear dangerous to the magistrate and seem visibly to threaten the peace of the state, the magistrate may and ought to use all ways, either of policy or power that shall be convenient, to lessen, break, and suppress the party, and so prevent the mischief.”⁴⁰⁸ “So that they are not restrained because of this or that opinion or worship, but because such a number of any opinions whatsoever who dissented would be dangerous.”⁴⁰⁹

Eine ganz entschiedene Verweigerung jedweder Toleranz forderte Locke für alle Papisten und gemäßigte Katholiken. Deren Glaubensbekenntnisse enthielten für Locke Dogmen, die die Basis jeder Gesellschaft untergraben würden. Durch die historischen Ereignisse der Vergangenheit bedingt, standen diese Glaubensbekenntnisse unter dem Generalverdacht jede Regierung außer der des Papstes zu zerstören. Es wurde angeprangert, dass sie ihrer Lehre zufolge Abkommen mit Häretikern jederzeit brechen, gegen den Willen der Staatsgewalt religiöse Reformen vornehmen und ihre Treuepflicht einem nicht katholischen Fürsten jederzeit aufkündigen dürften. Aus diesen Gründen waren alle Katholiken für Locke unversöhnliche Staatsfeinde, die auf keinen Fall in den Genuss der Toleranz kommen dürften.⁴¹⁰

„Since men usually take up their religion in gross, and assume the opinions of their party all at once in a bundle, it often happens that they mix with their religious worship and speculative opinions other doctrines absolutely destructive to the society they live, as is evident in the Roman Catholics that are subject of any prince but the pope. These, therefore, blending such opinions with their religion, reverencing them as fundamental truths, and submitting to them as articles of their faith, ought not to be tolerated by the magistrate in the exercise of their religion.”⁴¹¹ “As to the papists, ‘tis is certain that several of their dangerous opinions, which are absolutely destructive to all governments but the pope’s, ought not to be tolerated in propagating their opinions [...] Papists are not to enjoy the benefit of toleration, because, where they have power, they think themselves bound to deny it to others. For it is

⁴⁰⁷ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 184: “So that they are not restrained because of this or that opinion or worship, but because such a number of any opinions whatsoever who dissented would be dangerous.”

⁴⁰⁸ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 184.

⁴⁰⁹ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 184.

⁴¹⁰ Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 56.

⁴¹¹ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 183 f.

unreasonable that any should have a free liberty of their religion who do not acknowledge it as a principle of theirs that nobody ought to persecute or molest another because he dissent from him in religion”⁴¹² “It being impossible, either by indulgence or severity, to make papists, friends to your government, and therefore considering them as irreconcilable enemies, of whose fidelity you can never be secured whilst they owe a blind obedience to an infallible pope, [...] and can, upon occasion, dispense with all their oaths, promises, and the obligation they have to their prince, especially being an heretic, and arm them to the disturbance of the government, I think they ought not to enjoy the benefit of toleration.”⁴¹³ “Catholics, who are less apt to be pitied than others, because they receive no other usage than what the cruelty of their own principles and practices are known to deserve.”⁴¹⁴

⁴¹² Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 187.

⁴¹³ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 188.

⁴¹⁴ Essay concerning Toleration, in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 188.

3. Dritter Teil - Inhalt und historische Auswirkung des „Letter concerning Toleration“

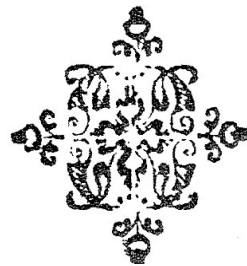
Der dritte Teil der Arbeit widmet sich dem Inhalt und der Wirkung des Werks „A Letter concerning Toleration“ auf die religionspolitischen Auseinandersetzungen zur Zeit John Lockes und künftiger Zeiten.

Der „Letter concerning Toleration“ wurde im November 1689 in London veröffentlicht. Dieser englischen Auflage ging eine Veröffentlichung des Textes in lateinischer Sprache in Gouda bereits im Mai des Jahres 1689 voraus. Die Umstände und Beweggründe der lateinischen Veröffentlichung sind bis heute nicht abschließend geklärt.

E P I S T O L A
de
TOLERANTIA

ad
Clarissimum Virum
T. A. R. P. T. O. L. A.

Scripta à
P. A. P. O. I. L. A



G O U D Æ,
Apud JUSTUM AB HOEVÆ

c l o l o c L x x x i x.

Im Mai 1689 wurde die „Epistola de Tolerantia“ anonym durch Philip van Limborch in Gouda veröffentlicht. Verleger war Justus van der Hoeve. Locke, der seit einigen Monaten im Zuge der Glorreichen Revolution Wilhelms von Oranien nach England zurückgekehrt war, erfuhr in einem Brief Limborchs vom 6. Mai 1689 von der Veröffentlichung.⁴¹⁵

Locke hatte die lateinische Ursprungsfassung des späteren „Letter concerning Toleration“ mit dem Titel „Epistola de Tolerantia“ zwischen November und Dezember des Jahres 1685 in Amsterdam verfasst.⁴¹⁶ Zur Zeit der Abfassung hielt sich Locke unter dem Namen Dr. van der Linden im Haus von Dr. Egbertus Veen auf. Er lebte dort im Exil, um einem Auslieferungsbefehl der englischen Regierung wegen angeblicher aufrührerischer Aktivitäten gegen die Krone zu entgehen. Sein Freund Dr. Philip van Limborch besuchte ihn des Öfteren. Van Limborch war Professor der Theologie am Seminar der Remonstranten in Amsterdam.⁴¹⁷ Limborch war der führende Geistliche der Remonstranten und bekannter Autor und Herausgeber religiöser Schriften. Schon als junger Mann (1661) hatte Limborch über religiöse Duldung in seiner Landessprache geschrieben.⁴¹⁸

Auf der Titelseite der „Epistola“ finden sich Initialien, die die Namen des Adressaten und des Absenders verbergen:

ad Clarissimum Virum T. A. R. P. T. O. L. A.

Scripta a P. A. P. O. I. L. A.

⁴¹⁵ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XX-XXI.

⁴¹⁶ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XV-XVI.

⁴¹⁷ Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus, S. 241.

⁴¹⁸ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XVII-XIX.

Einem Brief Limborchs zufolge sollen diese Buchstaben wie folgt aufgelöst werden können:

Ad clarissimum virum
Theologiae Apud Remonstrantes Professorem, Tyrannidis Osorem Libertatis
Amantem

Scripta a
Pacis Amante, Persecutionis Osore, Joanni Lockio, Anglo⁴¹⁹

In seinem Brief erklärt Limborch, dass die „Epistola“ ursprünglich als persönlicher Brief von Locke an ihn adressiert war. Einige Meinungen im Schrifttum folgen dieser Darstellung.⁴²⁰ Die Abfassung des Briefes in lateinischer Sprache wird damit begründet, dass Locke kein Holländisch und Limborch kein Englisch verstand, weshalb ihre Unterredungen sowie die jahrelange spätere Korrespondenz in der beiden geläufigen lateinischen Sprache geführt wurde.⁴²¹

Eine andere Meinung vertritt heute der Wissenschaftler Montuori. Diesem erscheint eine Adressierung an Limborch als unwahrscheinlich. Ihm zufolge hätte sich Locke, der zuvor aufrührerischer Aktivitäten beschuldigt worden war, nicht in einem Brief zu einem solch brisanten Thema geäußert.⁴²² Zur Unterstützung seiner These führt Montuori an, dass im Laufe der Konversation die häufig wiederholten „dices“ und „respondeo“ keine Argumente bringen würden, wie Locke und Limborch sie in einer Diskussion gebracht hätten. In der religionspolitischen Diskussion zwischen dem holländischen Theologen und Locke stünden beide auf der Seite der Toleranz, wohingegen der Antagonist in der „Epistola“ einen Standpunkt gegen Toleranz

⁴¹⁹ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XXI.

⁴²⁰ Cranston, Maurice, John Locke, A biography, S. 295; Bourne, H. R. F., Volume II, S. 34; ders. in: John Locke and the Case for Toleration, in: On Toleration, S. 110; ders. in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 85; Aaron, Richard I., John Locke, S. 293; Euchner, Walter, John Locke zur Einführung, S. 14; Tagart, Edward, Locke's Writings and Philosophy, S. 427; Rogers, J. A. J., Zur Entstehungsgeschichte des Essays, in: Essay über den menschlichen Verstand, herausgegeben von Udo Thiel, S. 33.

⁴²¹ Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 88.

⁴²² Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XXII, XIII; S. XXV-XXVI.

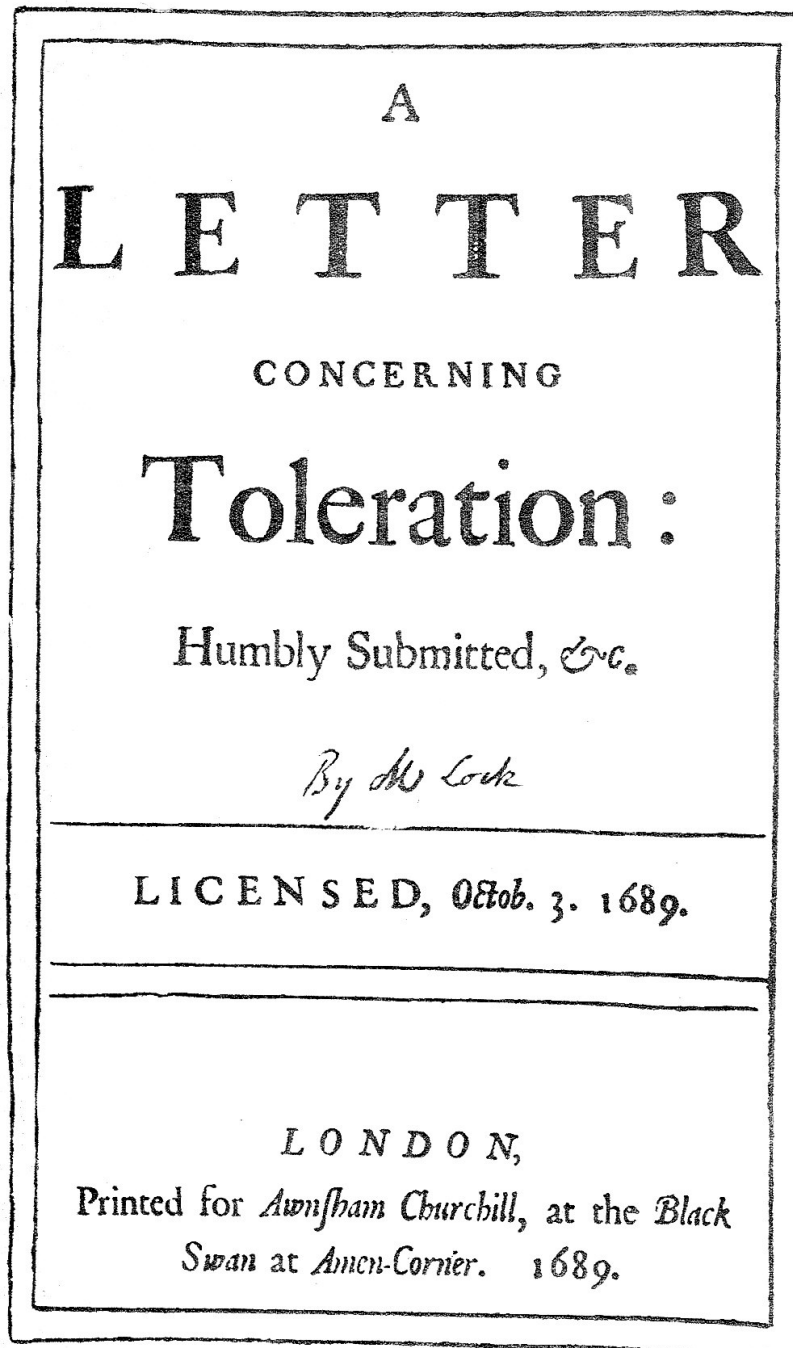
einnehme. Locke führe demnach keine Diskussion mit Limborch, sondern er spreche für Limborch, indem er Argumente für die Toleranz verteidige.⁴²³

Montuori zufolge soll Limborch Locke gebeten haben die „Epistola“ anonym veröffentlichen zu dürfen, um so die religionspolitischen Argumente der Remonstranten in Holland zu unterstützen. Locke soll dem zugestimmt haben.⁴²⁴ Inhaltlich entspricht die „Epistola“ dem späteren „Letter concerning Toleration“.

⁴²³ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XXVI-XXVII.

⁴²⁴ Montuori, Mario, John Locke on Toleration and the unity of God, S. XXIII-XXIV; Fox Bourne, II, S. 34.

3.2. Letter concerning Toleration



3.2.1. Übersetzung Popples

Die „Epistola de Tolerantia“ wurde von William Popple ins Englische übersetzt und in London durch A. Churchill mit dem Titel „A Letter concerning Toleration“ im November 1689 veröffentlicht.⁴²⁵ William Popple war ein englischer Kaufmann und bekennender Unitarier. Er war Autor des „Rational Catechism“ von 1687 und anderer unitarischer Werke.⁴²⁶

Die Übersetzung Popples dient heute als gängige Übersetzung der „Epistola“ ins Englische. Doch sie ist umstritten.⁴²⁷ Der kritische Umgang mit dieser Übersetzung beruht hauptsächlich auf zwei Gründen: Zum einen hat Popple dem Vorwort des Letters einen Satz hinzugefügt, von dem viele Autoren behaupten, dass dies Lockes Intention zuwiderlaufe und zum anderen hat Locke selbst sein Wissen um die Übersetzung bestritten.

Popple fügte dem Vorwort des „Letters concerning Toleration“ den Satz „Absolute liberty, just and true liberty, equal and impartial liberty, is the thing that we stand in need of“ hinzu. Mehrfach wurde argumentiert, dass Locke niemals an absolute Freiheit glaubte.⁴²⁸ Dieser Aufruf zu absoluter religiöser Freiheit oder zu absoluter religiöser Toleranz, entspricht für Montuori mehr den Bestrebungen des Unitariers Popple, der von den Begrenzungen des Toleration Act von 1689 enttäuscht war.⁴²⁹ Der Toleration Act von 1689 hatte neben den Katholiken all jene von religiöser Toleranz ausgeschlossen, die die Dreifaltigkeitslehre ablehnten. Damit waren auch die Unitarier betroffen.⁴³⁰

⁴²⁵ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXX f.

⁴²⁶ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXX: “William Popple, an English merchant, avowed Socinian, author of a rational Catechism, 1687, and other Unitarian works.”

⁴²⁷ Ein Brief über Toleranz, S. 137 f.;

⁴²⁸ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXIV: “It has been said that Locke never believed in absolute liberty, and it follows that he could not have written such a sentence.”; Cranston, Maurice, John Locke, S. 260.

⁴²⁹ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXV: “The appeal for absolute liberty, or rather for absolute toleration, seems in fact not in conformity with the aspirations of the Unitarian Popple, disappointed by the limitations of the Act of Toleration, than with the convictions of Locke.”

⁴³⁰ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXV: “The Toleration Act of 1689 in fact excluded from toleration, together with the Catholics, all those who denied the Trinity, therefore, expressly, the Socinians or Unitarians.”

Der zweite Streitpunkt betrifft die Frage, ob Locke von der Übersetzung wusste, sie vielleicht sogar billigte und unterstützte oder ob sie ganz ohne seine Kenntnis und Zustimmung geschah. In einem Kodizil zu seinem letzten Willen, in dem er der Oxford Bodleian Library all jene Werke hinterließ, die er anonym oder unter einem Pseudonym hatte veröffentlichen lassen, schrieb Locke, dass die englische Übersetzung „without his privity“ geschah. „Privity“ weist aber verschiedene Wortbedeutungen auf, so wird es als Zustimmung/Einverständnis oder auch im Sinne eines Mitwirkungswissens verstanden. Mario Montuori hat sich besonders mit dieser Frage auseinandergesetzt und versucht anhand historischer Belege nachzuweisen, dass Locke sowohl den Übersetzer kannte, als auch über dessen Vorhaben informiert war.

Das verknüpfende Element für eine Bekanntschaft zwischen Locke und Popple sieht Montuori in der Staatsstellung beider. Als Locke 1669 zum Beauftragten des Handelsministeriums bestellt wurde, wurde Popple Sekretär des Handelsministeriums.⁴³¹ Beide müssen sich schon zu diesem Zeitpunkt gekannt haben. Montuori führt zudem einige Stellen aus dem Briefwechsel Locke-Limborch als historische Belege für ein etwaiges Mitwirkungswissens Lockes an.⁴³² In einem Brief vom 6. Mai 1689 gab Limborch an Locke die Neuigkeit weiter, dass die „Epistola“ in Holland veröffentlicht wurde. Im selben Brief versprach Limborch die Buchhändler anzuweisen, einige Kopien so schnell wie möglich nach England zu senden. Zugleich versuchte Limborch einige Kopien mit dem nächsten Schiff Richtung London zu senden. Locke bedankt sich für die von Limborch versendeten Kopien nach Erhalt am 6. Juni und macht die unerwartete Enthüllung, dass jemand die „Epistola de Tolerantia“ bereits ins Englische übersetzte.⁴³³ Am 10. September schrieb Locke wieder an Limborch und bemängelte, dass er bis jetzt in London die

⁴³¹ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXX: “When Locke was appointed as a Commissioner for Trade in 1696, Popple was appointed Secretary of the Board of Trade.”

⁴³² Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S.XXXII: “In a codicil to his will, by which he bequeathed to the Bodleian Library in Oxford those of his works which had appeared anonymously or under a pseudonym, Locke in fact wrote that the Epistola had been translated without his privity. However this declaration is disproved by other evidence which can be deduced from the Locke-Limborch correspondence.”

⁴³³ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S.XXXII-XXXIII: “I have already said that in a letter dated 6th May 1689 Limborch gave Locke the news that the Epistola had been published. In the same letter Limborch promised to urge the booksellers to send copies of the Epistola to England as soon as possible; but that in the meantime he was trying to send Locke a few copies of the book by the first ship leaving for London. Having received them Locke thanked Limborch on 6th June; Familiar Letters, p. 331

„Epistola“ nicht im Buchhandel finden konnte.⁴³⁴ Zu diesem Zeitpunkt war die Übersetzung ins Englische aber schon abgeschlossen. Die einzige Kopie, die bis zu diesem Zeitpunkt nach England gelangt war, war demnach die Kopie, die Limborch per Schiff nach England versendet hatte. Locke war als einziger in Besitz der „Epistola de Tolerantia“. Montuori folgert daraus, dass Locke die Kopie, die Popple für die Übersetzung benutzt hat, an ihn weiter gegeben haben muss.

Fraglich bleibt insofern wieso Locke später behauptete, dass die Übersetzung ohne sein Mitwirkungswissen erfolgt sei.⁴³⁵

Montuori zufolge soll das Problem darin bestehen, dass Locke zwar die Kopie an Popple weitergegeben habe, dass er ihm aber seine Autorschaft nicht enthüllte.⁴³⁶ Montuori meint weiter, dass Popple Locke von seinem Vorhaben erzählte die „Epistola“ ins Englische zu übersetzen. Durch die Nicht-Aufklärung über seine Autorschaft habe Locke aber seine Urheberrechte an dem Werk verloren. Er konnte dem Vorhaben Popples nicht widersprechen. Falls dem so war, folgert Montuori, dass die Übersetzung zwar ohne Lockes Zustimmung, aber nicht ohne seine Kenntnis geschah. Da Locke nicht als Autor bekannt war, konnte er von Popple nicht um seine Zustimmung gebeten werden.⁴³⁷ Eine weitere Konsequenz aus der Verheimlichung der Autorschaft wäre, dass Locke es nicht unterbinden konnte, dass Popple dem anonymen Werk in eigener Verantwortung ein Vorwort hinzufügte.⁴³⁸

⁴³⁴ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXIII: “On 10th September the translation was finished. Moreover it was Locke himself who gave Popple the copy used for the translation. In fact, in the same letter of 10th September Locke complained that he could not yet find in the London bookshops the treatise Limborch had promised to send with all dispatch.”

⁴³⁵ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXIII: “If, therefore, Locke himself gave Popple one of the copies received from Limborch, and if the translation had been made before the Epistola could be obtained from the booksellers in England, why did Locke declare that the same translation had been made without his privity?”

⁴³⁶ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXIII: “To me it seems more likely that when giving Popple a copy of the Epistola to read Locke characteristically did not reveal the fact that he was the author.”

⁴³⁷ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXIV: “When Popple, therefore, having finished his reading, told Locke of his intention to translate the Epistola into English, Locke having refused all rights over the libellus could not then oppose, as in fact he did not oppose, his friend’s proposal; even if, for his part, he did not encourage it. If this is the case, as seems probable, Locke was perfectly right in saying that the Epistola was translated and published without his privity, in so far as he did not mean without his knowledge, but without his consent, given that, having denied being the author, he was not called upon to give his consent.”

⁴³⁸ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XXXV: “Moreover, Locke could not deny Popple the right to add to an anonymous treatise which he was putting into English a preface for which Popple himself, in his capacity as translator, took the responsibility.”

Ein weiteres Indiz für eine Kenntnis Lockes von der Übersetzung findet Montuori wieder im Briefwechsel Locke-Limborch. Gleich zu Beginn des Vorworts Popples liest man, dass die *Epistola* bereits ins Holländische und Französische übersetzt worden sei.⁴³⁹ Zum damaligen Zeitpunkt gab es aber weder eine holländische noch eine französische Übersetzung.⁴⁴⁰ Die französische Übersetzung erschien nicht vor 1710.⁴⁴¹ Eine holländische Version erschien nicht vor 1734.⁴⁴² Für Montuori stellt sich demnach die Frage, wer Popple Anlass gegeben haben sollte zu denken, dass die *Epistola* bereits ins Französische und Holländische übersetzt worden war. In seinem Brief vom 10. September bat Locke Limborch ihm die französischen und holländischen Übersetzungen zuzusenden. Limborch hatte ihn informiert, dass diese zwei Übersetzungen bald erscheinen würden. Limborch hatte sich aber auf die bald erscheinenden gekürzten Fassungen bezogen. Locke muss diese Übersetzungen gegenüber Popple erwähnt, der die Information schließlich in sein Vorwort aufnahm.⁴⁴³

Montuori folgert anhand dieser historischen Belege, dass Locke von der Übersetzung gewusst haben muss. Er geht gar noch einen Schritt weiter und meint, dass es auch nicht völlig unmöglich sei, dass Locke die Arbeit Popples verfolgt und möglicherweise sogar die Übersetzung überprüft habe. Für diese Annahmen fehlen aber konkrete Beweise.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XXXV-XXXVI: "At the beginning of Popple's preface we read that the *Epistola* first printed in Latin this year, in Holland, has already been translated both into Dutch and French. Now it cannot be held that French and Dutch translations appeared between the very early days of May 1689, the time of the publication of the *Epistola*, and 3rd October of the same year, the day on which the English translation with the preface which Popple had added was licensed by the censor."

⁴⁴⁰ Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XXXVII. "Contrary, therefore, to what is written in the Preface, neither a French, nor a Dutch translation appeared before the English version published by Popple."

⁴⁴¹ Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XXXV-XXXVI: "In fact the French translation did not appear until 1710."

⁴⁴² Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XL: "No Dutch translation of the *Epistola* appeared before 1734."

⁴⁴³ Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XL: "Who, therefore, gave Popple cause to say in his preface that the *Epistola* had already been translated into French and Dutch? Locke, and none other than Locke. In his letter of 10th September to Limborch Locke asked Limborch to send him the French and Dutch translation. A clear sign that Limborch had informed Locke that these two translations had appeared, or at least had led him to believe that they would appear soon. Very probably Limborch was referring to the abridgments which were due to be published. In the meantime he mentioned them to Popple, and Popple included the information in the preface."

⁴⁴⁴ Montuori, Mario, John Locke: *On Toleration and the Unity of God*, S. XXXV: "Not is it impossible that Locke, following the work Popple was doing, should have checked the translation and inspired the preface."

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Popples Version den gleichen Respekt und die gleiche Vertrauenswürdigkeit verdient wie die lateinische Version. Dass Locke dies ähnlich sah, lässt sich daraus folgern, dass Locke die Übersetzung Popples nach Bekanntwerden seiner Autorschaft durch die Erwiderungen auf Proasts Pamphlet nie widerrufen hat. Dies wäre aber mit Sicherheit geschehen, wenn Popples Übersetzung konträr zu seinen Gedanken liefe.⁴⁴⁵ Zwar weist Popples Englisch Nuancen auf, die vom modernen Englisch abweichen. Werden jedoch beide Texte analysiert, indem sie Wort für Wort betrachtet und in ihrer Bedeutung verglichen werden, besteht die Gefahr nicht auf den lateinischen und englischen Sprachgebrauch gelehrter Männer des 17. Jahrhunderts abzustellen, sondern auf das aktuelle Sprachverständnis.⁴⁴⁶ Dies würde dem Verständnis des Textes mehr zuwiderlaufen, als einige Ungenauigkeiten im Stil.

3.2.2. Inhalt

Locke behandelt in seinem „Letter concerning Toleration“ umfassend das Thema der religiösen Toleranz. Stilistisch wählte er die Briefform. So beginnt der Letter mit der Anrede „Honoured Sir“. Ob diese Anrede wirklich an Van Limborch gerichtet war, lässt sich nicht hinreichend klären, erscheint aber möglich.

Locke selbst gliedert den Fließtext nicht durch Überschriften. Sobald er für ein Thema Argumente anführt, macht er kurze Absätze, um seine Argumentationsketten hervorzuheben. Die von Locke angeführten Argumente sind meist mit konkreten Bibelzitaten unterfüttert.

⁴⁴⁵ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. XLVI: „Locke would certainly have repudiated the translation of one of his books if it had been made without his knowledge or against his wishes, or if the translation had not faithfully reflected his thoughts and style.“; H.R. Fox Bourne, II, p. 154: „The translator [...] expressed Locke’s thought very skilfully, not only in the version itself, but also in the short preface with which he furnished it.“; Mark Goldie, Notes on the text, in: John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, The Thomas Hollis Library 2010, S. XXX: „However, as early as June 1689 he did know a translation was being undertaken, and he was evidently content with the result, for it was the English version that he defended in his subsequent controversy with Jonas Proast.“; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 289.

⁴⁴⁶ Montuori, Mario, John Locke: On Toleration and the Unity of God, S. L: „Locke’s Latin, in fact, is certainly not of the most correct, whereas Popple’s English has nuances which differ from those modern English. Although today we can understand either of them, we would risk, when confronting the two texts word for word basing our comparison not on the Latin and English of learned men at the end of the 17th century, but on our actual knowledge of Latin and English.“

Angelehnt an die Besprechung des Toleranzbriefes von Julius Ebbinghaus kann der Fließtext in fünf große Themenkomplexe eingeteilt werden.

Den ersten Punkt bildet Lockes Hinführung zum Thema. Im zweiten Abschnitt definiert Locke die Aufgaben und das Wesen des Staates. Der dritte Themenkomplex behandelt das Wesen, die Aufgaben und die Machtmittel der Kirche in Abgrenzung zum Staat. Im vierten Teil stellt Locke seine Konzeption einer Toleranzpflicht vor. In diesem Themenkomplex behandelt er insbesondere die Toleranzpflicht der christlichen Kirchenabspaltungen untereinander und des Staates. Im Rahmen der Aufgaben und Rechte der Kirche arbeitet Locke das Recht des Kultus heraus und bespricht die spekulativen und praktischen Glaubensartikel. Zum Schluss stellt Locke seine Grenzen der Toleranz vor.

3.2.2.1. Lockes Hinführung zum Thema

In seiner Hinführung zum Thema des Briefes zeigt Locke die Missstände der damaligen religionspolitischen Lage auf und weist auf die Dringlichkeit einer nachhaltigen Lösung der zugrundeliegenden Probleme hin. Zentraler Punkt der Einleitung ist das Evangelium und das Verhalten Jesu Christi. Locke arbeitet heraus, was das Evangelium als Maxime von jedem Christen fordert und welche Verhaltensweisen der Kirche und der Gläubigen nicht damit im Einklang stehen.

Schon in der Einleitung stellt Locke die unbedingte Gültigkeit von Vorgegebenem und zu dieser Zeit Praktiziertem in Frage.⁴⁴⁷ So betrachtet Locke alle christlichen Abspaltungen als Zielgruppe seines Briefes. Seine Intention ist es, alle Christen anzusprechen und eine wechselseitige Duldung ihrer Glaubensbekenntnisse zu erreichen. Dieses Dulden allein stellt für ihn das wesentliche Kennzeichen der wahren Kirche und damit das höchste Kirchenprinzip im Sinne einer Allgemeinbestimmung⁴⁴⁸ dar.

⁴⁴⁷ Kraynak, Robert P., John Locke: From Absolutism to Toleration, in: American Political Science Review 74, 1980, S. 64: "Locke brings this sceptical critique to the forefront of the letter as a part of a rhetorical strategy to create distrust of religious authorities and to force men to think for themselves."

⁴⁴⁸ Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 147.

„[...] what are my thoughts about the mutual toleration of Christians in their different professions of religion [...] I esteem that toleration to be the chief characteristical mark of the true church“⁴⁴⁹

Ganz gleich wie stark eine Kirche die Orthodoxie ihres Glaubens betone, könne diese Behauptung keinen Anspruch gegenüber einer anderen Kirche begründen. Jede Kirche sei in ihren Augen wesensnotwendig orthodox. Die wahre Kirche Christi sei aber gekennzeichnet durch Sanftmut und gutem Willen gegenüber allen Menschen, selbst wenn sie nicht Christen seien. Erbitterte Auseinandersetzungen über die Gestaltung der Gottesdienste, die Verehrung alter Namen und der Erneuerung der Lehre wiesen eher darauf hin, dass es den Beteiligten mehr um Macht und Herrschaft untereinander gehe als um die Auslegung des Glaubens.

„For whatsoever some people boast of the antiquity of places and names, or of the pomp of outward worship; others of the reformation of their discipline; all of the orthodoxy of their faith, for every one is orthodox to himself: these things, and all others of this nature, are much rather marks of men’s striving for power and empire over one another, than of the church of Christ. Let any one have ever so true a claim to all these things, yet if he be destitute of charity, meekness, and goodwill in general towards all mankind, even to those that are not Christians, he is certainly yet short of being a true Christian himself.“⁴⁵⁰ “If the Gospel and the apostles may be credited, no man can be a Christian without charity, and without the faith which works, not by force, but by love“⁴⁵¹

Die wahren Tugenden eines Christen bestimmen für Locke auch den Aufgabenbereich der Kirche. Die wahre Religion wolle keinen äußeren Prunk errichten oder eine geistliche Herrschaft erlangen und gewaltsamen Zwang ausüben, sondern sie wolle die Menschen anleiten ihr Leben im Einklang mit den Gesetzen der Tugend und Frömmigkeit zu gestalten, um so ihr Seelenheil erlangen zu können.

„The business of the true religion is quite another thing. It is not instituted in order to the erecting of an external pomp, nor to the obtaining of ecclesiastical dominion, nor to the exercising of compulsive force; but to the regulating of men’s lives according to the rules of virtue and piety.“⁴⁵²

⁴⁴⁹ Letter concerning Toleration, S. 2.

⁴⁵⁰ Letter concerning Toleration, S. 2.

⁴⁵¹ Letter concerning Toleration, S. 4.

⁴⁵² Letter concerning Toleration, S. 2.

Ein guter Christ müsse in erster Linie an sich selbst arbeiten um den eigenen Begierden und Lastern zu widerstehen und so den Anforderungen des Evangeliums gerecht zu werden. Diese christliche Pflicht trete aber meist in den Hintergrund, wenn es um die Verfolgung Andersgläubiger gehe. Die Verfolger Andersgläubiger würden nur auf die Verfehlungen der Verfolgten achten und die Fehlritte in den eignen Reihen großzügig übersehen.

„Whosoever will list himself under the banner of Christ, must, in the first place, and above all things, make war upon his own lusts and vices.”⁴⁵³ “Now I appeal to the consciences of those that persecute, torment, destroy, and kill other men upon pretence of religion, whether they do it out of friendship and kindness towards them, or no: and I shall then indeed, and not till then, believe they do so, when I shall see those fiery zealots correcting, in the same manner, their friends and familiar acquaintance, for the manifest sins they commit against the precepts of the gospel; when I shall see them prosecute with fire and sword the members of their own communion that are tainted with enormous vices, and without amendment are in danger of eternal perdition. [...] I say, if all this be done merely to make men Christians, and procure their salvation, why then do they suffer whoredom, fraud, malice, and such like enormities, which are according to the apostle (Rom.i.) manifestly relish of heathenish corruption to predominate so much and abound amongst their flocks and people?”⁴⁵⁴ “Why then does this burning zeal for God, for the church, and for the salvation of souls [...] pas by those moral vices and wickedness, without any chastisement, which are acknowledged by all men to be diametrically opposite to the profession of Christianity [...]”⁴⁵⁵ “Whosoever, therefore, is sincerely solicitous about the kingdom of God, and thinks it his duty to endeavour the enlargement of it amongst men, ought to apply himself with non less care and industry to the rooting out of the immoralities, than to the extirpation of sects. But if any one do otherwise, and, whilst he is cruel and implacable towards those that differ from him in opinion, he be indulgent to such iniquities and immoralities as are unbecoming the name of a Christian, let such a one talk ever so much of the church, he plainly demonstrates by his actions, that it is another kingdom he aims at, and not the advancement of the kingdom of God.”⁴⁵⁶

Die christliche Religion verdanke ihre Überzeugungskraft nicht der Gewalt, sondern der Liebe und Nachsicht gegenüber allen Menschen. Alle, die dächten sie könnten Andersgläubige mittels Gewalt zum christlichen Glauben bewegen und so ihr Seelenheil retten, hätten den wahren Kern der christlichen Religion nicht verinnerlicht. Wer den wahren Inhalt des christlichen Glaubens nicht in sich trage, könne weder seine eigene Seele noch die eines anderen Menschen retten.

⁴⁵³ Letter concerning Toleration, S. 2.

⁴⁵⁴ Letter concerning Toleration, S. 4/6.

⁴⁵⁵ Letter concerning Toleration, S. 6.

⁴⁵⁶ Letter concerning Toleration, S. 6/8.

„It would indeed be very hard for one that appears careless about his own salvation, to persuade me that he were extremely concerned for mine. For it is impossible that those should sincerely and heartily apply themselves to make other people Christians, who have not really embraced the Christian religion in their own hearts. If the Gospel and the apostles may be credited, no man can be a Christian without that faith which works, not by force, but by love.”⁴⁵⁷ “If any one maintain that men ought to be compelled by fire and sword to profess certain doctrines, and to conform this or that exterior worship, without any regard had unto their morals; if any one endeavour to convert those that are erroneous unto their faith, by forcing them to profess things that they do not believe, and allowing them to practise things that the Gospel does not permit; it cannot be doubted, indeed, that such a one is desirous to have a numerous assembly joined in the same profession with himself; but that he principally intends by those means to compose a truly Christian church, is altogether incredible.”⁴⁵⁸

Dieses Vorgehen entgegen den christlichen Grundsätzen schade der Ehre Gottes, der wahren Kirche und dem Seelenheil mehr als alle Gewissensbedenken gegen kirchliche Entscheidungen oder das Abweichen vom Gottesdienst der Staatskirche. Die Abspaltung dissentierender Sekten von der Staatskirche habe gerade nur wegen dogmatischer Spitzfindigkeiten stattgefunden, die den für das Seelenheil notwendigen Glaubenskern nicht berührten und deren Lösung jenseits des normalen Verstandes liege. Locke ist zwar der Meinung, dass die Spaltungen zwischen den Sekten äußerst hinderlich für das Seelenheil seien, dass ein ansonsten schuldfreies Leben der Abweichler aber keinen Anlass für deren Verfolgung liefere. Vielmehr werde beim Jüngsten Gericht nicht derjenige der Häresie schuldig gesprochen, der Christus nachgefolgt sei und seine Lehre beherzigt habe, auch wenn er seinen Glauben nicht im Schoße der Staatskirche gelebt habe, sondern derjenige, der durch gewaltsame Verfolgung offenbar entgegen den Geboten des Evangeliums gehandelt habe.

„These, and such like things, are certainly more contrary to the glory of God, to the purity of the church, and to the salvation of souls, than any conscientious dissent from ecclesiastical decision, or separation from public worship, whilst accompanied with innocency of life. [...] Why [...] bend all its nerves either to the introducing of ceremonies, or to the establishment of opinions, which for the most part are about nice and intricate matters, that exceed the capacity of ordinary understanding? Which of the parties contending about these things is in the right, which of them is guilty of schism, or heresy, whether those that domineer or those that suffer, will then at last be manifest, when the cause of the separation comes to be judged of. He certainly that follows Christ, embraces his doctrine, and bears his

⁴⁵⁷ Letter concerning Toleration, S. 4.

⁴⁵⁸ Letter concerning Toleration, S. 8.

yoke, though he [...] separate from the public assemblies and ceremonies of his country [...] not then be judged an heretic. [...] Now, though the divisions that are amongst sects should be allowed to be ever so obstructive of the salvation of souls, yet, nevertheless, adultery, fornication [...] and such like things [...] concerning which the apostle has expressly declared that they who do them shall not inherit the kingdom of God.”⁴⁵⁹

Die gewaltsame Verfolgung Andersgläubiger verstoße nicht nur gegen die schriftlichen Gebote des Neuen Testaments, sondern insbesondere auch gegen den von Christus eingeschlagenen Weg selbst. Christus habe eine friedliche Verkündung des Glaubens angestrebt, ohne jeden Einsatz von Gewalt. Hätte Jesus die Ungläubigen gewaltsam zum christlichen Glauben bekehren wollen, hätte er Zugriff genommen auf die unbegrenzten Ressourcen himmlischer Heerscharen. Doch nicht Gewalt sei das durch Christus vorgelebte Ideal, sondern Liebe und Toleranz. Diese Ideale seien die Kerngedanken des christlichen Glaubens. Sie seien anhand des überlieferten Evangeliums und der menschlichen Vernunft ohne weiteres für jeden einsehbar. Deshalb seien die Notwendigkeit und die Vorteile der Toleranz offenbar.

„It is not therefore to be wondered at, if those who do not really contend for the advancement of the true religion, and of the church of Christ, make use of arms that do not belong to the Christian warfare. If, like the Captain of our salvation, they sincerely desired the good of souls, they would tread in the steps and follow the perfect example of that Prince of Peace, who sent out his soldiers to the subduing of nations, and gathering them into his church, not armed with the sword, or other instruments of force, but prepared with the Gospel of peace, and with the exemplary holiness of their conversation. This was his method. Though if infidels were to be converted by force, if those that are either blind or obstinate were to be drawn off from their error by armed soldiers, we know very well that it was much more easy for him to do it with armies of heavenly legions, than for any son of the church, how potent soever, with all his dragoons. The toleration of those that differ from others in matters of religion, is so agreeable to the Gospel of Jesus Christ, and to the genuine reason of mankind, that it seems monstrous for men to be so blind, as not to perceive the necessity and advantage of it, in so clear a light.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Letter concerning Toleration, S. 6.

⁴⁶⁰ Letter concerning Toleration, S. 8/10.

3.2.2.2. Aufgaben und Wesen des Staates

Neben den Verfolgern Andersgläubiger aus religiösen Beweggründen gebe es aber auch Verfolger aus Staatsschutzgründen. Diese würden ihre Verfolgungswut und unchristliche Grausamkeit unter dem Vorwand der Sorge um die öffentliche Sicherheit und Ordnung ausüben. Um diesen politisch motivierten Verfolgern jede Berechtigungsgrundlage zu entziehen, ist es Locke zufolge notwendig, eine klare Unterscheidung zwischen den Aufgaben und Befugnissen der staatlichen Gewalt und der Religion zu treffen. An dieser Stelle zieht Locke im Gegensatz zu seinen vorangegangenen Werken „Two Tracts“ und „Essay concerning Toleration“ erstmals die Konsequenz einer klaren Trennung zwischen Kirche und Staat. Locke ist der Meinung, dies sei nötig um die ständigen Kompetenzkontroversen zwischen Kirche und Staat zu beenden. Durch eindeutige Aufgabenzuweisung und daraus folgende Eingriffsbefugnis könnten beide Institutionen nebeneinander zum Wohle der Menschen wirken.

„But, however that some may not colour their spirit of persecution and unchristian cruelty with a pretence of care of the public weal, and observation of the laws, and that others, under the pretence of religion, may not seek impunity for their libertinism and licentiousness; in a word, that none may impose either upon himself or others, by the pretence of loyalty and obedience to the prince, or of tenderness and sincerity in the worship of God; I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the bounds that lie between the one and the other. If this be not done, there can be no end put to the controversies that will be always arising between those that have, or at least pretend to have, on the one side, a concernment for the interest of men's souls, and, on the other side, a care of the commonwealth“⁴⁶¹

Locke skizziert im Anschluss nur in Grundzügen seine Konzeption der staatlichen Gemeinschaft. Die staatliche Gemeinschaft sei ein Zusammenschluss der Menschen, der der Befriedung, Wahrung und Förderung ihrer bürgerlichen Interessen diene. Als bürgerliche Interessen nennt er im Brief Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge. Die Pflicht der Obrigkeit sei es den Bürgern diese Rechte durch unparteiische Ausführung der Gesetze zu sichern. Für den Fall einer Übertretung der bürgerlichen Gesetze, die zum Schutz der bürgerlichen Interessen von der staatlichen Regierung installiert worden seien, sei der

⁴⁶¹ Letter concerning Toleration, S. 10/12.

Staat mit der Kraft und Stärke aller vereinten Bürger bewaffnet, um die Gesetzesverletzung zu ahnden. Wie es zu der Gründung der Gesellschaft kommt, wie diese funktioniert und wie die Regierung mit der umfassenden Strafgewalt ausgestattet wird, wird im Brief nicht näher von Locke erläutert. Seine Aussagen basieren argumentativ auf dem in seinen „Two Treatises on Government“ gefundenen Ergebnis. Dort hatte sich Locke eingehend mit dem Naturzustand als grundsätzlich friedlichen Zustand⁴⁶² auseinandergesetzt. Der Friede im Naturzustand sei aber instabil, da es immer wieder zu Angriffen auf Güter und Rechte Anderer komme. Jeder habe im Falle eines Angriffs ein unbeschränktes Recht auf Verteidigung gegen den Angreifer. Das Recht auf Verteidigung der gottgegebenen Rechte beruhe auf dem Naturrecht. Die unbeschränkbare Weite des Angriffs und der Verteidigung führten so zu einem unfriedlichen Naturzustand, in dem sich Niemand seiner Rechte und Güter sicher sein könne. Diese Unsicherheit stelle den Grund dar, weshalb sich die Menschen zu einer Gesellschaft zusammenschließen und den Naturzustand verlassen würden.⁴⁶³ Für die Menschen sei es zweckmäßiger in eine Gesellschaft einzutreten, um ihre gottgegebenen Eigentumsrechte⁴⁶⁴ durch eine unparteiische Richter- und Schutzinstanz, die nach legitimierten und öffentlich bekannten Gesetzen⁴⁶⁵ agiere, schützen zu lassen. Die Gesellschaftsgründung erfolge durch übereinstimmenden Beschluss⁴⁶⁶ aller Menschen. In diesem Beschluss würden sie ihre naturgegebene Macht auf die von ihnen eingesetzte Regierung übertragen.⁴⁶⁷ Diese Macht enthalte eine umfassende Strafgewalt für den Fall der Verletzung der bürgerlichen Gesetze.

„The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests. Civil interests I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like. It is the duty of the civil magistrate, by impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general, and to every one of his subjects in particular, the just possession of these things belonging to this life. If any one presume to violate the laws of public justice and equity, established for the preservation of these things, his presumption is to be checked by the fear of punishment, consisting in the deprivation or diminution of those civil interests or goods, which otherwise he might and ought to

⁴⁶² Second Treatise, § 19.

⁴⁶³ Second Treatise, § 21.

⁴⁶⁴ Second Treatise, § 87.

⁴⁶⁵ Second Treatise, § 87.

⁴⁶⁶ Second Treatise, §§ 95, 96.

⁴⁶⁷ Second Treatise, § 87.

enjoy.[...] therefore is the magistrate armed with the force and strength of all his subjects, in order to the punishment of those that violate any other man's right."⁴⁶⁸

Die gesamte, von den Bürgern übertragene Rechtsgewalt der Obrigkeit erstrecke sich aber nur auf die Wahrung gottgegebener Rechte als weltliche Angelegenheiten. Die staatliche Gewalt sei auf die alleinige Sorge für die Förderung dieser Dinge begrenzt und an diese Grenze gebunden. Auf das Seelenheil als jenseitige Angelegenheit der Menschen könne die Staatsgewalt nicht ausgeweitet werden.

„[...] that the whole jurisdiction of the magistrate reaches only to these civil concernments; and that all civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things; and that it neither can nor ought in any manner to be extended to the salvation of souls [...]“⁴⁶⁹ “[...] all the power of civil government relates only to men's civil interests, is confined to the care of things of this world, and hath nothing to do with the world to come.”⁴⁷⁰

Zum Beweis dieser Aussage trägt Locke drei Argumente vor. In seinem ersten Argument bringt Locke vor, dass der Obrigkeit die Sorge um das Seelenheil nicht von Gott übertragen worden sei. Kein Mensch besitze in Glaubensfragen mehr Autorität als ein anderer. Insbesondere stehe keinem Menschen die Autorität zu einen anderen zu seiner Religion zu zwingen. So wenig Gott die Sorge um das Seelenheil der Obrigkeit aufgetragen habe, so wenig könne ein Mensch seine Sorge einem anderen überantworten. Die Sorge um das Seelenheil sei auch nicht durch Zustimmung disponibel. Die Begründung Lockes für die Unmöglichkeit dieser Übertragung liegt in seiner Auffassung vom Glauben begründet. Im Letter stellt Locke klar, dass wahre Religion in der inneren und vollkommenen Gewissheit besteht, und dass es keinen Glauben ohne Fürwahrhalten geben könne. Der Wille etwas zu glauben, könne keinen heilsnotwendigen Glauben begründen. Ohne aufrichtigen Glauben könne keine Religion zur Erlangung des Seelenheils führen. Durch den unaufrichtigen Gottesdienst würde man sich stattdessen einer schweren Sünde schuldig machen. Da der Glaube nicht innerhalb der Bandbreite des Übertragbaren liege, könne er niemals in die Hände der Obrigkeit gelegt werden. Schon in seinen „Two Treatises on

⁴⁶⁸ Letter concerning Toleration, S. 12.

⁴⁶⁹ Letter concerning Toleration, S. 12.

⁴⁷⁰ Letter concerning Toleration, S. 18.

Government“ hatte Locke klargestellt, dass „niemand mehr Gewalt verleihen [könne], als er selbst besitzt.“⁴⁷¹

„First, because the care of souls is not committed to the civil magistrate, any more than to other men. It is not committed unto him, I say, by God; because it appears not that God has given any such authority to one man over another, as to compel any one to his religion: nor can any such power be vested in the magistrate by consent of the people; because no man can so far abandon the care of his own salvation as blindly to leave it to the choice of any other, whether prince or subject, to prescribe to him what faith or worship he shall embrace. For no man can, if he would, conform his faith to the dictates of another. All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind, and faith is not faith without believing. Whatever profession we make, to whatever outward persuasion we conform, if we are not fully satisfied in our own mind that the one is true [...] we add unto the number of our other sins, those also of hypocrisy [...]“⁴⁷²

Das zweite Argument Lockes wird in der Literatur als Effektivitätsargument bezeichnet. Der Regierung stehe in Glaubensfragen keine Zwangsgewalt zu, weil ihre Macht nur im äußeren Zwang liege. Die wahre und heilbringende Religion liege in der inneren Gewissheit. Locke zufolge können auch Enteignung, Kerker und Folter nichts am Glauben ändern. Die einzige Befugnis, die der Regierung zustünde, wäre die Überzeugung der Bürger mittels vernünftiger Argumentation. Diese Befugnis sei aber nicht exklusiv für die Obrigkeit bestimmt, sondern sie stehe allen Menschen zu. Jeder Mensch habe die Möglichkeit einen anderen zu ermahnen oder ihn durch vernünftige Beweisführung zu überzeugen. Durch Belehrung und Beweisführung könne aber nur von der Richtigkeit eines bereits gefassten Glaubens überzeugt werden. Der Druck von Beweisen unterscheide sich zudem erheblich vom Druck durch Aussicht auf Strafe. Locke stellt daher fest, dass sich die Macht der Obrigkeit nicht auf die Festsetzung von Glaubensartikeln oder bestimmter Formen des Gottesdienstes erstrecke. Gesetze hätten keinerlei Kraft ohne Strafen, und Strafen seien in Glaubensfragen absolut ungehörig. Die Unzulässigkeit der Strafanwendung in Glaubensfragen ergebe sich aus ihrer Ineffektivität. Strafen seien nicht geeignet im Inneren des Menschen Überzeugungen hervorzubringen. Aber nur die innere Überzeugung schaffe wahren Glauben. Locke geht im Brief nicht näher darauf ein, wie er zum Zusammenhang von zulässiger Strafanwendung und Effektivität derselben kommt. Dieser Zusammenhang stellt ein Ergebnis aus dem „Second Treatise on

⁴⁷¹ Second Treatise, § 23.

⁴⁷² Letter concerning Toleration, S. 12/14.

Government“ dar. Dort hat Locke in seiner Strafzweck-Konzeption ausgeführt, dass es nur zwei zulässige Strafgründe innerhalb einer bestehenden Gesellschaft gebe: „Wiedergutmachung und Abschreckung“⁴⁷³. Beide Strafgründe könnten aber in Glaubensfragen nicht effektiv wirken. Für den Fall, dass man zu Lebzeiten der falschen Religion gefolgt sei, gebe es gegenüber Mitmenschen keine Wiedergutmachung, aber auch keine Abschreckung für künftige Generationen. Ohne legitime Strafgründe und ohne Strafzweck könne es aber auch kein staatliches Strafgesetz geben.

„The care of the souls cannot belong to the civil magistrate, because his power consists only in outward force: but true saving religion consists in the inward persuasion of the mind [...]. And such is the nature of the understanding that it cannot be compelled to the belief of anything by outward force. Confiscation of estate, imprisonment, torments, nothing of that nature can have any such efficacy as to make men change their inward judgment [...].⁴⁷⁴ It may indeed be alleged that the magistrate may make use of arguments, and thereby draw the heterodox in to the way of truth, and procure their salvation. I grant it; but this is common to him with other men. In teaching, instructing, and redressing the erroneous by reason, he may certainly do what becomes any good man to do [...].⁴⁷⁵ But it is one thing to persuade, another to command; one thing to press with arguments, another with penalties. [...] And upon this ground I affirm, that the magistrate's power extends not to the establishing of any articles of faith, or forms of worship, by the force of his laws. For laws are of no force at all without penalties, and penalties in this case are absolute impertinent; because they are not proper to convince the mind. Neither the profession of any articles of faith, nor the conformity to any outward form of worship [...] can be available to the salvation of souls unless the truth of the one [...] be thoroughly believed by those that so profess and practice. But penalties are no ways capable to produce such belief. It is only light and evidence that can work a change in men's opinions; and that light can in no manner proceed from corporal sufferings, or any other outward penalties.“⁴⁷⁶

Als drittes Argument bringt Locke vor, dass eine staatliche Einmischung in Glaubensfragen dem Seelenheil der Untertanen auch dann nicht dienen würde, wenn körperliche Strafen effektiv auf den Glauben wirken würden. Für die Erlangung des Seelenheiles gebe es nur einen Weg. Ein staatlicher Regent habe aber in Glaubensfragen nicht mehr Wissen als jeder andere Mensch. Wenn der Weg zum Seelenheil nun von den Vorschriften des Regenten abhinge, würden die Menschen ihr jenseitiges Schicksal ihrem Geburtsplatz verdanken. Gerade am Widerspruch oder an

⁴⁷³ Second Treatise, § 8.

⁴⁷⁴ Letter concerning Toleration, S. 14.

⁴⁷⁵ Letter concerning Toleration, S. 14/16.

⁴⁷⁶ Letter concerning Toleration, S. 16.

der Vielfalt der Meinungen zwischen den weltlichen Fürsten in Glaubensfragen sei erkennbar, dass kein Regent den ultimativen Weg kenne. Man könne sich nicht auf die Überzeugung der Obrigkeit verlassen, sondern jedes Individuum müsse zwingend selbst seinen Weg zum Seelenheil suchen. Der Rückgriff auf vorgegebene Autoritäten würde den Weg zum Seelenheil mehr gefährden, als ihm nutzen. Locke macht den individuellen Glauben zur notwendigen Voraussetzung für die Erlangung des Seelenheils.

„The care of salvation of men’s souls cannot belong to the magistrate; because, though the rigour of laws and force of penalties were capable to convince and change men’s minds, yet would not that help at all to the salvation of their souls. For, there being but one truth, one way to heaven, what hope is there that more men would be led into it, if they had no other rule to follow but the religion of the court, and were put under a necessity to quit the light of their own reason [...] and blindly to resign up themselves to the will of their governors, and to the religion, which either ignorance, ambition, or superstition had changed to establish in the countries were they were born? In the variety and contradiction of opinions in religion, wherein the princes of the world are so much divided as in their secular interests, the narrow way would be much straitened; one country alone would be in the right, and all the rest of the world put under an obligation of following their princes in the ways that lead to destruction [...] men would owe their eternal happiness or misery to the places of their nativity.“⁴⁷⁷

3.2.2.3. Aufgabe und Wesen der Kirche

Nachdem Locke seine Vorstellung vom Wesen und den Aufgaben des Staates erörtert hat, wendet er sich der Gründung der Kirche zu. Die Gründung der Kirche verlaufe parallel zur Gründung des Staates. Die Kirche sei eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft von Menschen. Die Menschen würden sich nach eigener Vereinbarung zusammentun, um Gott öffentlich zu verehren. Diese Sichtweise entspricht der Auffassung von Richard Hooker, dessen Schriften Locke geläufig waren.⁴⁷⁸ Während bei der Staatsgründung der Schutz der bürgerlichen Interessen im Vordergrund stehe, sei der Zweck der Kirchengründung die äußere und gemeinschaftliche Verehrung Gottes. Nach der damaligen Vorstellung bedurfte es zur Errettung der Seele neben der inneren Überzeugung auch eines öffentlichen Gottesdienstes. Durch diese

⁴⁷⁷ Letter concerning Toleration, S. 18.

⁴⁷⁸ Hooker, Laws of Ecclesiastical Polity, Third Book, S. 284, 296 f.

Kombination war Religion zur Zeit Lockes keine ausschließliche Privatsache, sondern zugleich Teil des öffentlich-staatlichen Lebens.⁴⁷⁹

„Let us now consider what a church is. A church then I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls.“⁴⁸⁰

Ein Unterschied zwischen der Staats- und der Kirchengründung bestehe in der Eigenschaft ihrer Begründer. Während die Begründer des Gesellschaftsvertrages freie Menschen im Urzustand seien, die ihre naturgegebenen Rechte besser sichern wollten, seien die Begründer einer Kirche Gläubige, die sich nur zum Zwecke der öffentlichen Verehrung Gottes versammeln. Die Kirchengründer seien zwar schon vor Kirchengründung gläubig, aber nicht als Mitglied einer Kirche geboren worden. Locke legt großen Wert darauf, dass die Kirche eine freie Gesellschaft ist, deren Mitgliedschaft auf Freiwilligkeit beruht. Die Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit wird zur neuen Freiheit der Selbstbestimmung und autonomen Entscheidung. Freiheiten, die jeder Mitgliedschaft in einer Kirche naturrechtlich vorausgingen. Die Mitgliedschaft in der Kirche werde keinesfalls von den Eltern mittels Erbrechtes auf die Kinder übertragen. Hier zeigt sich ein weiterer Unterschied zur Konzeption des staatlichen Gesellschaftsvertrages. Im Rahmen dieses Gesellschaftsvertrages hatte Locke eine zumindest formale Mitgliedsstellung der Kinder in der Gesellschaft angenommen, wenn sie auf dem ererbten Landbesitz innerhalb der räumlichen Staatsgrenzen verweilten.⁴⁸¹ Im Gegensatz hierzu sollte durch den Kircheneintritt einer früheren Generation keine Auswirkung für eine darauf folgende Generation entstehen. Aus der Mitgliedschaft der Eltern in einer Kirche erwachse für deren Kinder weder eine formale noch eine materiale eigene Mitgliedschaft. Jede Generation entscheide sich neu für ihren Glauben und ihre Kirche. Das Erbrecht hinsichtlich weltlicher Güter könne für die Frage einer Kirchenzugehörigkeit nicht angewandt werden.

„I say, it is a free and voluntary society of men. Nobody is born a member of any church; otherwise the religion of parents would descend unto children, by the same right of inheritance as their temporal

⁴⁷⁹ Müller, Sascha, Menschenwürde und Religion, S. 285.

⁴⁸⁰ Letter concerning Toleration, S. 18.

⁴⁸¹ Second Treatise, §§ 116, 119, 122.

estates, and every one would hold his faith by the same tenure he does his lands [...]”⁴⁸² No man by nature is bound unto any particular church or sect, but everyone joins himself voluntarily to that society in which he believes he has found that profession and worship which is truly acceptable to God.”⁴⁸³

Neben dem Kircheneintritt beschäftigt sich Locke auch mit der Frage eines möglichen Kirchenaustritts. Ein freiwilliger Kirchenaustritt führte in der damaligen Zeit zum Vorwurf der Ketzerei. Da sich niemand diesem Vorwurf aussetzen wollte, gab es keine Kirchenaustrittspraxis. Locke war dieses Problem bewusst.⁴⁸⁴ Er versuchte anhand einer vernünftigen Argumentation nachzuweisen, dass ein Kirchenaustritt allein aus Sorge um das eigene Seelenheil geschehe und deshalb keinesfalls strafwürdig sein könne. Gerade die Erlangung des Seelenheils sei Grund für einen Kircheneintritt. Wenn diese Erlangung aus Sicht des Gläubigen nicht mehr gewährleistet sei, bestehe auch kein Grund mehr in der Kirche zu verbleiben. Zur Erlangung des Seelenheils seien die Überzeugung von der kirchlichen Lehre und die Angemessenheit ihres öffentlichen Gottesdienstes notwendig. Wenn ein Gläubiger nach Eintritt in eine Kirche etwas Irriges in der Lehre oder etwas Unangemessenes am Gottesdienst jener Gesellschaft entdecke, dann müsse es ihm freistehen auszutreten. Der Zweck der Kirche entfiele für den Gläubigen und eine weitere Mitgliedschaft wäre sinnlos oder sogar nachteilig für die Erlangung des Seelenheiles.

„The hope of salvation, as it was the only cause of his entrance into that communion, so it was the only reason for stay there. For if afterwards he discover any thing either erroneous in the doctrine, or incongruous in the worship of that society to which he has joined himself, why should it not be as free for him to go out as it was to enter? No member of a religious society can be tied up with any other bonds but what proceed from the certain expectation of eternal life. A church then is a society of members voluntarily uniting to this end.”⁴⁸⁵

Als Gesellschaft brauche die Kirche wie jede andere bürgerliche Gesellschaft bestimmte Regeln und Mittel zur Durchsetzung von deren Einhaltung. Ohne allgemeinverbindliche Vorschriften zur Sicherung der inneren Ruhe könne keine Gesellschaft bestehen. Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft seien Vorschriften notwendig, um insbesondere Ort und Zeit der Zusammenkünfte sowie Zulassung oder

⁴⁸² Letter concerning Toleration, S. 18.

⁴⁸³ Letter concerning Toleration, S. 18/20.

⁴⁸⁴ Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 95.

⁴⁸⁵ Letter concerning Toleration, S. 20.

Ausschluss von Mitgliedern zu regeln. Als freie und freiwillige Gesellschaft schaffe die Kirche ihre Regeln durch eigene Gesetzgebung. Da die Kirche das Konstrukt ihrer Mitglieder sei, würden auch die internen Kirchengesetze von ihren Mitgliedern festgelegt. Der Beschluss der Kirchenmitglieder sei, analog zum Beschluss in der bürgerlichen Gemeinschaft⁴⁸⁶, immer ein Mehrheitsbeschluss.

„[...] no society, how free soever, or upon whatever slight occasion instituted [...] no church or company, I say, can in the least subsist and hold together, but will presently dissolve and break to pieces, unless it be regulated by some laws, and the members all consent to observe some order. Place and time of meeting must be agreed on; rules for admitting and excluding members must be established; [...] But since the joining together of several members into this church-society, as has already been demonstrated, is absolutely free and spontaneous, it necessarily follows, that the right of making laws can belong to none but the society itself [...].“⁴⁸⁷

Zur damaligen Zeit wurde an eine wahre Kirche der Anspruch gestellt, dass das Kirchenoberhaupt seine Regierungsautorität von den Aposteln selbst bis in die Gegenwart herleiten müsse. Man forderte hierfür den Nachweis einer apostolischen Sukzession. Dem tritt Locke entschieden entgegen. Er fordert im Gegenzug einen Nachweis aus der Heiligen Schrift, der belege, dass Christus dieses Erfordernis aufgestellt habe. Nur was die Heilige Schrift explizit verlange, sei für die Erlangung des Seelenheils erforderlich. Locke zufolge dürfe nicht länger versucht werden, anderen die eigene Auslegung als von Gott autorisiert aufzuzwängen und durch kirchliche Gesetze bestimmte Dinge als unbedingt erforderlich für das Bekenntnis des Christentums festzusetzen, die die Heilige Schrift entweder nicht erwähne oder wenigstens nicht ausdrücklich befehle. Für Locke ergeben sich alle Voraussetzungen für die Erlangung des Seelenheils aus dem Wortlaut der Heiligen Schrift. Erst die vielen komplizierten Auslegungen gäben Anlass für die Streitigkeiten in Glaubensfragen. Die wahren Grundanforderungen des Christentums seien einfach und für alle Gläubigen offenbar in der Heiligen Schrift niedergelegt. Locke wird sich hierzu ausführlich in seinem später erschienen Werk „The Reasonableness of Christianity“ äußern. Wer in eine Kirche eintreten möchte, die der Tradition der apostolischen Sukzession folgt, dem solle dies freistehen. Eine Kirche, die diese Forderung nicht erfülle, solle aber trotzdem eine wahre Kirche sein. So sei dem freien

⁴⁸⁶ Second Treatise, § 96.

⁴⁸⁷ Letter concerning Toleration, S. 20/22.

Wille des Einzelnen und der kirchlichen Freiheit Genüge getan und niemandem werde ein Gesetzgeber aufgezwungen.

„Some perhaps may object, that no such society can be said to be a true church, unless it have in it a bishop [...] with ruling authority derived from the very apostles, and continued down unto the present time by an uninterrupted succession. To these I answer. [...] let them show me the edict by which Christ has imposed that law upon his church. [...] I require that the terms of that edict be very express and positive. [...] I consent that these men have a ruler of their church, established by such a long series of succession as they judge necessary, provided I may have liberty at the same time to join myself to that society, in which I am persuaded things are to be found, which are necessary to the salvation of my soul. In this manner ecclesiastical liberty will be preserved on all sides, and no man will have a legislator imposed on him, but whom himself has chosen.”⁴⁸⁸ “But since men are so solicitous about the true church, I would only ask them here by the way, if it be not more agreeable to the church of Christ to make the conditions of her communion consist in such things, and such things only, as the Holy Spirit has in the holy Scripture declared, in express words, to be necessary for salvation? [...] I say, whether this be not more agreeable to church of Christ, than for men to impose their own inventions and interpretations upon others, as if they were of divine authority; and to establish by ecclesiastical laws, as absolutely necessary to the profession of Christianity, such things as the holy Scriptures do either mention, or at least not expressly command?”⁴⁸⁹

Für die Frage, wie die Kirche ihre Gesetze wirksam umsetzen könne, argumentiert Locke, parallel zum Staat, mit dem Zweck, der hinter der Gründung der jeweiligen Institution steht. Der Zweck einer religiösen Gesellschaft sei die öffentliche Verehrung Gottes um die Erlangung des Seelenheiles zu ermöglichen. Alle Kirchengesetze seien auf diesen Zweck beschränkt. Damit dürfe in der kirchlichen Gemeinschaft keinerlei Zwang angewandt werden und es dürfe sich keine nachteilige Wirkung auf weltliche Güter oder Stellung des Betroffenen ergeben. Zwang sei das Machtmittel der Staatsgewalt und betreffe nur die äußeren Güter. Innerhalb der Kirche seien Aufforderungen, Ermahnungen und Ratschläge die einzigen Mittel, durch die die Mitglieder zur Pflichterfüllung angehalten werden könnten. Als äußerster Zwang kirchlicher Autorität käme nur die Exkommunikation in Betracht. Durch die Trennung von Staat und Kirche solle die Exkommunikation keine weiteren nachteiligen Auswirkungen auf die weltlichen Güter des Ausgeschlossenen haben.

⁴⁸⁸ Letter concerning Toleration, S. 22.

⁴⁸⁹ Letter concerning Toleration, S. 24.

Soviel zu den Ausführungen Lockes zur Begründung der Exkommunikation. Die logische Fortführung dieser Gedanken wäre, dass der Exkommunizierte in diesem Fall außerhalb jeder Kirche stünde und ihm damit jegliche öffentliche Kulturausübung verwehrt bliebe. Denn der Eintritt in eine andere Kirche wäre in diesem Fall nicht möglich, da der Exkommunizierte innerlich an die Lehren seiner Ursprungskirche glaube. Ohne vollen Glauben an die Lehren einer neuen Kirche wäre aber jede Gottesverehrung scheinheilig und würde keinesfalls zum Seelenheil führen. Auf diese Konsequenz geht Locke aber in keinem seiner Werke weiter ein. Unaufgeklärt bleibt, ob Locke diesen Folgegedanken einfach nicht bedacht hat, oder ob er bewusst nicht näher darauf einging, weil es ihm an dieser Stelle in erster Linie um eine Beschränkung der kirchlichen Machtmittel ging. Locke wollte zeigen, dass eine Exkommunikation bei völliger Trennung von Staat und Kirche zu keinen weltlichen Nachteilen für den Ausgeschlossenen führen darf. Dieser Gedanke selbst war für die damalige Zeit revolutionär, denn bisher galt man im Falle einer Exkommunikation durch die Staatskirche zugleich als Staatsfeind, der staatliche Sanktionen zu befürchten hatte.

„The end of a religious society [...] is the public worship of God, and by means thereof the acquisition of eternal life.”⁴⁹⁰ “All discipline ought therefore to tend to that end, and all ecclesiastical laws to be thereunto confined. Nothing ought, nor can be transacted in this society, relating to the possessions of civil and wordly goods. No force is here to be made of, upon any occasion whatsoever: for force belongs wholly to the civil magistrate, and the possession of all outward goods is subject to his jurisdiction. But it may be asked, by what means then shall ecclesiastical laws be established, if they must be thus destitute of all compulsive power? I answer they must be established by means suitable to the nature of such things, whereof the external profession and observation [...] is altogether useless and unprofitable. The arms by which the members of this society are to be kept within their duty, are exhortations, admonitions, and advice. If by these means the offenders will not be reclaimed, and the erroneous convinced, there remains nothing farther to be done, but that such stubborn and obstinate persons [...] should be cast out and separate from the society. This is the last and utmost force of ecclesiastical authority: no other punishment can thereby be inflicted, than that the relation ceasing between the body and the member which is cut off, the person so condemned ceases to be a part of that church.”⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Letter concerning Toleration, S. 24.

⁴⁹¹ Letter concerning Toleration, S. 26.

3.2.2.4. Konzeption der Toleranzpflicht

Nachdem Locke das Wesen, die Aufgaben und die Befugnisse von Staat und Kirche untersucht und eine klare Trennlinie zwischen beiden gezogen hat, geht er nun auf die Toleranzpflicht ein. Er beginnt zunächst mit den verschiedenen Personengruppen, von denen gefordert wurde Toleranz zu gewähren. Erst danach definiert er die Weite der Toleranzpflicht des Staates in Sachen der Religion. Locke betrachtet insbesondere die Duldungspflichten von Mitgliedern innerhalb einer Kirche, von Privatpersonen untereinander, von verschiedenen Kirchen untereinander, der geistlichen Oberhäupter und des Staates.

„[...] let us inquire, in the next place, how far the duty of toleration extends, and what is required from every one by it.“⁴⁹²

3.2.2.4.1. Organigramm

An den letzten Abschnitt anknüpfend beginnt Locke mit der Duldungspflicht der Kirchengemeinschaft und betrachtet ihre Rechte gegenüber dem Individuum und umgekehrt.

Das Verhältnis der Kirche zu ihren Mitgliedern

Die Mitglieder der Kirche sollten dem Fehlverhalten eines ihrer Mitglieder grundsätzlich nur durch Ermahnungen begegnen. Solange sich das einzelne Kirchenmitglied an die Regeln seiner Kirche hält, genießt es Willkürfreiheit.⁴⁹³ Wenn sich aber Regelverstöße häuften und alle Ermahnungen zu keiner Besserungen führten, müsse die Gemeinde diese Person nicht länger in ihrer Mitte dulden. Könnte die Gemeinschaft auf diese Gefährdung von innen nicht reagieren, würde dies alsbald zu ihrer Auflösung führen. Um dieser Auflösung durch ein einzelnes Mitglied entgegenzuwirken, gebe es das ultimative Mittel der Exkommunikation. Locke wiederholt an dieser Stelle, dass die Exkommunikation zu keiner weitergehenden

⁴⁹² Letter concerning Toleration, S. 26.

⁴⁹³ Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 150.

Schädigung des Ausgeschlossenen führen dürfe, weder durch Worte, noch durch Taten. Dem Exkommunizierten dürfe kein Schaden an seinen bürgerlichen Gütern entstehen. Diese unterlägen der ausschließlichen Zuständigkeit der staatlichen Gewalt und stünden unter ihrem Schutz. Locke denkt an eine gewaltfreie und aus staatlicher Sicht rein formal wirkende Exkommunikation. Diese sei nur durch konsequente Trennung von Staat und Kirche möglich.

„I hold that no church is bound by the duty of toleration to retain any such person in her bosom, as after admonition continues obstinately to offend against the laws of the society.“⁴⁹⁴ „For this being the condition of communion, and the bond of society, if the breach of them were permitted without any animadversion, the society would immediately be dissolved. But nevertheless, in all such cases care is to be taken that the sentence of excommunication, and the execution thereof, carry with it no rough usage, of word or action, whereby the ejected person may any ways be damnified in body or estate. For all force [...] belongs only to the magistrate. [...] Excommunication neither does nor can deprive the excommunicated person of any of those civil goods that he formerly possessed. All those things belong to the civil government, and are under the magistrate’s protection.“⁴⁹⁵

Das Verhältnis von Privatpersonen zueinander

Was die Toleranzpflicht von Privatpersonen untereinander anbelangt, erklärt Locke, dass keiner in irgendeiner Weise ein Recht habe, eine andere Person zu bestrafen, weil diese zu einer anderen Kirche oder Religion gehöre. Alle Rechte und Freiheiten, die ihm als Mensch oder Bürger zukämen, seien völlig unabhängig von seiner Religion. Dies müssten auch alle Mitmenschen akzeptieren. Der Umgang miteinander sollte von Wohlwollen und Verständnis, nicht von Bekehrungswut geprägt sein. Selbst wenn man denke, der andere sei vom rechten Weg abgekommen, so gebe dies keine Befugnis zur Einmischung. Das vermeintliche Unglück des Andersdenkenden beeinträchtige nicht die Mitmenschen in ihren Rechten. Ohne Eingriff in die Rechte der Mitmenschen bestehe keine Ermächtigung für ein gewaltsames Einschreiten.

„No private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion. All the rights and franchises that belong to him as a man, or as a denison, are inviolably to be preserved to him. These are not the business of religion. [...] charity, bounty, and liberality must be added to it.“⁴⁹⁶ „If any man err from the right way, it is his own

⁴⁹⁴ Letter concerning Toleration, S. 26.

⁴⁹⁵ Letter concerning Toleration, S. 28.

⁴⁹⁶ Letter concerning Toleration, S. 28.

misfortune, no injury to thee: therefore art thou to punish him in the things of his life, because thou supposest he will be miserable in that which is to come.”⁴⁹⁷

Das Verhältnis von Kirchen zueinander

Als Nächstes betrachtet Locke die Duldungspflichten der verschiedenen Kirchen gegeneinander. Er vergleicht ihre Stellung mit dem Verhältnis der einzelnen Privatpersonen zueinander. Für Locke sind Kirchen das Konstrukt ihrer Mitglieder. Die Menschen würden diese Institutionen zum ausschließlichen Zweck der öffentlichen Verehrung Gottes gründen. Alle Mitglieder seien Privatpersonen. Durch den Zusammenschluss in einer Kirche blieben die Mitglieder Privatpersonen. Als Privatpersonen hätten die Menschen aber keinerlei Befugnisse, andere wegen einer Abweichung in Glaubensfragen zu bestrafen. Durch ihren Zusammenschluss in einer Kirche würden die Strafbefugnisse der privaten Mitglieder nicht erweitert. Sie können der Kirche keine weitergehenden Befugnisse verleihen, als sie selbst innehätten. Damit komme auch keiner Kirche eine Rechtsgewalt über eine andere zu. Dieses Verhältnis bleibe auch bestehen, wenn die staatliche Obrigkeit zu einer der Gemeinschaften gehöre. Die Staatsgewalt könne der Kirche ebenso wenig ein neues, weitergehendes Recht geben, wie die Kirche der Staatsgewalt. Durch den Beitritt der Obrigkeit zu einer Kirche bekomme diese keine Strafgewalt, und durch den Austritt der Obrigkeit gehe nicht das Recht der Exkommunikation verloren. Die Rechtskreise von Staat und Kirchen seien strikt getrennt und könnten keinen Einfluss aufeinander nehmen. Eine Mitgliedschaft der Staatsregierung in einer Kirche könne keine Auswirkung auf diese Trennung haben. Eine Kirche sei und bleibe eine freie und freiwillige Gesellschaft von Privatpersonen. Aus diesem Grund sollten sich die Kirchen, wie auch die Privatpersonen außerhalb der Kirchen, mit Wohlwollen und Freundschaft begegnen, und nicht mit dem Recht über die anderen zu bestimmen.

„What I say concerning the mutual toleration of private persons differing from one another in religion, I understand also of particular churches; which I stand as it were in the same relation to each other as private persons among themselves; nor has any other, no, not even when the civil magistrate, as it sometimes happens, comes to be of this or the other communion. For the civil government can give no new right to the church, nor the church to the civil government. So that whether the magistrate join himself to any church, or separate from it, the church always remains as it was before, a free and

⁴⁹⁷ Letter concerning Toleration, S. 30.

voluntary society. It neither acquires the power of the sword by the magistrate's coming to it, nor does it lose the right of instruction and excommunication by his going from it. [...] it cannot, by the transgression of any new members, acquire any right of jurisdiction over those that are not joined with it. And therefore peace, equity, and friendship, are always mutually to be observed by particular churches, in the same manner as by private persons, without any pretence of superiority or jurisdiction over one another."⁴⁹⁸ "The civil power is the same in every place: nor can that power, in the hands of a Christian prince, confer any greater authority upon the church, than in the hands of a heathen; which is to say, just none at all."⁴⁹⁹

Locke argumentiert an späterer Stelle in diesem Zusammenhang weiter, dass die Zugehörigkeit der Obrigkeit zu einer Kirche oft zu Machtmissbräuchen führe. Erst durch die Mitgliedschaft der Staatsgewalt in den eigenen Reihen rücke eine Verfolgung Andersdenkender in das Blickfeld der unterstützten Kirche. Mit den Mitteln, die der Staatsgewalt zur Verfügung stünden, werde der Kirche die Verfolgungen von Abweichlern ermöglicht. Wenn dieselbe Kirche nicht durch die Staatsgewalt gestärkt wäre, würde sie unter friedlichen Bedingungen leben wollen und Toleranz predigen. Um infolge der Stärkung durch die Staatsgewalt ein Sich-Aufschwingen dieser Kirche zum Inhaber einer Rechtsgewalt über andere zu vermeiden, müsse die Trennung zwischen Kirche und Staat strikt sein. Das Ideal der Duldung könne am besten in einer Umgebung der Gleichheit wirken. Wenn keiner Kirche besondere Machtmittel zur Verfügung stünden, käme auch keine Gemeinschaft in die Versuchung diese auszuüben.

„Nevertheless, it is worthy to be observed, and lamented, that the most violent of these defenders of the truth [...] do hardly ever loose their zeal for God [...] unless where they have the civil magistrate on their side. But so soon as ever court favour has given them the better end of the staff, and they begin to feel themselves the stronger; then presently peace and charity are laid aside: otherwise they are religiously to be observed. [...] Where they have not the power to carry on persecution, and to become masters, there they desire to live upon fair terms, and preach up toleration. When they are not strengthened with the civil power, then they can bear most patiently [...] the contagion of idolatry, superstition, and heresy, in their neighbourhood; of which on other occasions, the interest of religion makes them to be extremely apprehensive."⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Letter concerning Toleration, S. 30.

⁴⁹⁹ Letter concerning Toleration, S. 34.

⁵⁰⁰ Letter concerning Toleration, S. 34.

Auch aus der Behauptung, die wahre, rechtgläubige Kirche zu sein, entstehe keine Rechtsgewalt über eine andere Kirche. Jede Kirche sei in ihren eigenen Augen rechtgläubig, in denen der anderen aber im Irrtum und ketzerisch. Eine Kirche müsse wesensnotwendig davon überzeugt sein, rechtgläubig zu sein. Würde dieses Element des „Fürwahrhaltens“ fehlen, lägen kein Glaube und keine Lehre der Kirche vor. Da sich aber jede Kirche für orthodox halten dürfe, ohne damit einer anderen den Anspruch auf Rechtgläubigkeit absprechen zu können, werde auch durch die Behauptung der Orthodoxie keine Rechtsgewalt begründet. Locke deutet an, dass die Rechtgläubigkeit oftmals von Kirchen als Vorwand für Verfolgung und Dominanz im Staat benutzt werde.⁵⁰¹ Auf diesen Missstand hatte Locke bereits im fünften „Essay on the Law of Nature“ hingewiesen. Dort schrieb er, dass „gar zu vieles seiner Natur nach Übles, im Namen der Religion als nicht nur gesetzmäßig, ja sogar für lobenswert herausgestellt wurde.“⁵⁰² Lockes Stellungnahme war geprägt von den Eindrücken seiner Zeit. Gegenseitige Bezichtigungen der Ketzerei und unauflösbare religiöse Differenzen waren allgegenwärtig. Hintergrund der hitzigen Debatten war gerade die Frage, wie bestimmt werden könne, welche Kirche die wahre Lehre vertrete. Locke stellt klar, dass es auf Erden keinen Richter bezüglich dieser Frage gebe. Die Entscheidung darüber stehe allein dem obersten Richter über alle Menschen zu. Da die endgültige Entscheidung über die Rechtgläubigkeit einer Kirche erst im Jenseits falle, sei es nicht vernünftig sich im Diesseits darüber zu streiten.⁵⁰³ Analog zu den Privatpersonen gelte: Wenn sich eine Kirche über ihre Rechtgläubigkeit irren sollte, entstehe der anderen hierdurch kein Schaden und damit auch keine Strafgewalt. Gott werde im Jenseits über die irrige Kirche richten.

„But if one of these churches hath this power of treating the other ill, I ask which of them it is to whom that power belongs, and by what right? It will be answered, undoubtedly, that it is the orthodox church which has the right of authority over the erroneous or heretical. This is, in great and specious words, to say nothing at all. For every church is orthodox to itself; to others, erroneous or heretical. Whatsoever any church believes, it believes to be true [...] So that the controversy between these churches about the truth of their doctrines, and the purity of their worship, is on both sides equal [...] The decision of

⁵⁰¹ Kraynak, Robert P., John Locke: From Absolutism to Toleration, in: American Political Science Review 74, 1980, S. 64: “ Locke’s arguments reveal how the claim of orthodoxy has been used by priests as a pretext for domination and persecution.”

⁵⁰² Essays on the Law of Nature, S. 166: “nec aliquam sua natura turpe fuisse quin aut religione alicubi consecratum aut virtutis loco habitum et laudibus cumulatam fuerit.”; S. 167: “Nor has there been anything so shameful in its nature that it has not been either sanctified somewhere by religion, or put in the place of virtue and abundantly rewarded with praise.”

⁵⁰³ Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 97 f.

that question belongs only to the Supreme Judge of all men, to whom also alone belongs the punishment of the erroneous.”⁵⁰⁴

Selbst wenn es offenkundig wäre, welche Kirche im Recht sei, so würde ihr daraus kein Recht entstehen, eine andere zu bestrafen. Kirchen hätten weder eine Rechtsgewalt in weltlichen Angelegenheiten, noch sei Gewalt ein geeignetes Mittel um Menschen innerlich von Irrtum zu überzeugen. Locke verbindet seine Auffassung von den Zwecken der Kirche und ihren davon ableitbaren Befugnissen mit der Ineffektivität des Strafens in Glaubensfragen. Er kombiniert so seine Erkenntnisse zur Entstehung des Glaubens aus dem „Essay concerning Human Understanding“ mit den Ergebnissen zur Wirkung von Strafen aus den „Two Treatises on Government“ und wendet diese auf die Gemeinschaft der Kirche an.

„[...] if it could be manifest which of these two dissenting churches were in the right way, there would accrue thereby unto the orthodox any right of destroying the other. For churches have neither any jurisdiction in worldly matters, nor are fire and sword any proper instruments wherewith to convince men’s minds of error, and inform them of the truth.”⁵⁰⁵

Ergebnis der Betrachtungen Lockes ist, dass weder einzelne Personen noch Kirchen oder der Staat berechtigt sind, wegen Glaubensstreitigkeiten in bürgerliche Rechte einzugreifen.

„Nobody therefore, in fine, neither single persons, nor churches, nay, nor even commonwealths, have any just title to invade the civil rights and worldly goods of each other, upon pretence of religion.”⁵⁰⁶

Pflichten der Kirchenamtsträger

Als nächstes untersucht Locke die Duldungspflicht von Kirchenamtsträgern. Auch für ihren Machtanspruch sei die strikte Trennung von Kirche und Staat in aller Konsequenz umzusetzen. Die Amtsgewalt der kirchlichen Würdenträger entstamme gänzlich der religiösen Gemeinschaft. Die Grenzen der Rechtsgewalt der Kirche würden auch für ihre Führungspersönlichkeiten gelten. Kein kirchlicher Amtsträger könne einen anderen Menschen in seinen bürgerlichen Rechten beschränken. Was für die ganze Kirche nicht rechtmäßig sei, könne auch nicht für einen ihrer Amtsträger

⁵⁰⁴ Letter concerning Toleration, S. 32.

⁵⁰⁵ Letter concerning Toleration, S. 32.

⁵⁰⁶ Letter concerning Toleration, S. 36.

rechtmäßig sein. Alle Geistlichen sollten deshalb von Gewalttaten und Verfolgung Abstand nehmen. Sie sollen sich an ihren eigentlichen Auftrag auf Erden erinnern und die Lehren des Evangeliums predigen. Wer beanspruche, ein Nachfolger der Apostel zu sein, der sei auch verpflichtet, Friedfertigkeit und guten Willen gegenüber allen Menschen zu lehren. Sie sollten die Menschen zu Liebe, Sanftmut und Toleranz auffordern und nicht zur Verfolgung Andersgläubiger aufrufen oder Appelle dieser Art unterstützen. Wenn die Geistlichen den Auftrag des Neuen Testaments erfüllten, wäre der Nutzen für Kirchen und Staat immens. Streitigkeiten über Glaubensfragen hätten ein Ende und eine diesbezügliche Einmischung der Obrigkeit zum Erhalt des Staatsfriedens wäre nicht notwendig.

„Let us see what the duty of toleration requires from those who are distinguished from the rest of mankind [...] by some ecclesiastical character and office [...]. Whencesoever their authority be sprung, since it is ecclesiastical, it ought to be confined within the bounds of the church, nor can it in any manner be extended to civil affairs, because the church itself is a thing absolutely separate and distinct from the commonwealth. The boundaries on both sides are fixed and immoveable.”⁵⁰⁷ „No man therefore, with whatsoever ecclesiastical office he be dignified, can deprive another man, that is not of his church and faith, either of liberty, or of any part of his worldly goods, upon the account of that difference which is between them in religion. For whatsoever is not lawful to the whole church cannot, by any ecclesiastical right, become lawful to any of its members.”⁵⁰⁸ „He that pretends to be a successor of the apostles, and takes upon him the office of teaching, is obliged also to admonish his hearers of the duties of peace and good-will towards all men; [...] and he ought industriously to exhort all men [...] to charity, meekness, and toleration; [...] how happy and how great would be the fruit, both in church and state, if the pulpits every where sounded with this doctrine of peace and toleration; [...] And if any one that professes himself to be a minister of the word of God, a preacher of the Gospel of peace, teach otherwise; he either understands not, or neglects the business of his calling, and shall one day give account thereof unto the Prince of Peace. If Christians are to be admonished that they abstain from all manner of revenge, even after repeated provocations and multiplied injuries; how much more ought they who suffer nothing, who have had no harm done them, to forbear violence, and abstain from all manner of ill usage towards those whom they have received none.”⁵⁰⁹

Das Verhältnis von Staat und Kirche

Als letzte Personengruppe betrachtet Locke die Staatsobrigkeit. Gleich zu Beginn stellt Locke fest, dass die Seelsorge nicht der Obrigkeit obliege. Vielmehr trage jeder

⁵⁰⁷ Letter concerning Toleration, S. 36.

⁵⁰⁸ Letter concerning Toleration, S. 36/38.

⁵⁰⁹ Letter concerning Toleration, S. 38.

selbst die Verantwortung für das eigene Seelenheil. Der Einzelne bedürfe keiner Führung durch einen Anderen, sondern er sei eine autonome Persönlichkeit, die unabhängig von Vorgegebenem selbst entscheiden könne und müsse. Nur die eigenständige Suche nach dem richtigen Weg bilde die Grundlage für die Erlangung der Seligkeit.

„We have already proved, that the care of souls does not belong to the magistrate. [...] The care therefore of every man's soul belongs unto himself, and is to be left unto himself.”⁵¹⁰

Sollte jemand die Sorge für sein Seelenheil vernachlässigen, führe dies nicht zu einer Eingriffsbefugnis des Staates. Zur Veranschaulichung vergleicht Locke die Situation einer Vernachlässigung bürgerlicher Rechte als Privatangelegenheit mit der Vernachlässigung der Sorge um das Seelenheil als Privatangelegenheit. Niemand würde sich über die Misswirtschaft seines Nachbarn in bürgerlichen Angelegenheiten beklagen. Ob der Andere ausreichend Sorgfalt bei der Bewirtschaftung seiner Güter oder bei der Sorge um die eigene Gesundheit walten lasse, kümmere niemanden. In seinen Privatangelegenheiten komme Jedermann absolute Freiheit zu, solange nicht Rechte Anderer verletzt würden. Weder der Bürger noch der Staat wären berechtigt oder verpflichtet einzuschreiten.

Die bürgerlichen Gesetze bestünden nicht, um die Güter und die Gesundheit der Untertanen vor der Nachlässigkeit und Misswirtschaft der Besitzer selbst zu bewahren, sondern nur, um sie vor Gewalttaten anderer zu sichern. Niemand könne gezwungen werden, reich oder gesund zu sein. In bürgerlichen Angelegenheiten sei der autonome Wille des Bürgers ohne weiteres anerkannt. Der Staat traue dem Einzelnen im Bezug auf diese Dinge zu, die für ihn richtige Entscheidung zu treffen und mit ihren Konsequenzen zu leben. In religiösen Privatangelegenheiten aber verursache die kleinste Abweichung einen Aufruhr. Der Staat fühle sich dazu genötigt zum Wohle des Abweichlers einzugreifen und ihn auf den richtigen Weg zurückzubringen. In Glaubensfragen sei der Bürger entmündigt. Der Staat traue ihm in diesem Fall nicht zu, autonom eine für ihn richtige Entscheidung zu treffen. Das Abweichen des Einzelnen werde zum Angriff auf das Wohl des Staates, und jeder sehe sich als Rächer dieses Verbrechens berufen. Für Locke steht dagegen die Individualität des Glaubens im Vordergrund. Der autonome Wille des Einzelnen

⁵¹⁰ Letter concerning Toleration, S. 42.

müsse sowohl in bürgerlichen Angelegenheiten als auch in Glaubensfragen respektiert werden.

„No man complains about the ill management of his neighbour's affairs. [...] Let any man pull down, or build, or make whatsoever expenses he pleases, nobody murmurs, nobody controls him; he has his liberty. But if any man do not frequent the church, if do not there conform his behaviour exactly to the accustomed ceremonies [...] this immediately causes an uproar [...] Every one is ready to be the avenger of this crime”⁵¹¹ “Laws provide as much as is possible, that the goods and health of subjects be not injured by the fraud or violence of others, they do not guard them from the negligence or ill husbandry of the possessors themselves. No man can be forced to be rich or healthful, whether he will or no. Nay, God himself will not save men against their wills.”⁵¹²

Locke ist der Auffassung, es gebe 1000 Wege zum Wohlstand, aber nur einen Weg zum Himmel. Auf diesem Weg zum Seelenheil könnten die Menschen unterschiedliche Verhaltensweisen zeigen. Diese Verhaltensunterschiede seien aber an sich unerhebliche Dinge. Die Unerheblichkeit ergebe sich daraus, dass sie ohne Schaden für Religion und Seelenheil beachtet oder auch außer Acht gelassen werden könnten. Obwohl diese Dinge zur Erlangung des Seelenheiles nicht notwendig seien, würden diese Unterschiede zu unversöhnlichen Feindschaften zwischen christlichen Gläubigen führen. Diese Feindschaften seien völlig überflüssig, da die Gläubigen in den wesentlichen und grundlegenden Lehren der Religion übereinstimmten.

„But it may be said, there are a thousand ways to wealth, but one only to heaven. [...] Certainly, if we consider right, we shall find that for the most part they are such frivolous things as these, that without any prejudice to religion or the salvation of souls, if not accompanied with superstition, or hypocrisy, might either be observed or omitted; I say, they are such like things as these, which breed implacable enmities among Christian brethren, who are all agreed in the substantial and truly fundamental part of religion.”⁵¹³

In der Literatur wird die Lockesche Aussage zur Übereinstimmung der dissentierenden christlichen Sekten in den wesentlichen Glaubenslehren als Hinweis auf seine Vorstellung einer „comprehensive church“ gewertet. Die angeführten Textbefunde sind jedoch umstritten. Vielfach wird argumentiert, dass es Locke nicht

⁵¹¹ Letter concerning Toleration, S. 40.

⁵¹² Letter concerning Toleration, S. 42.

⁵¹³ Letter concerning Toleration, S. 44.

um die Stärkung der Staatskirche als „comprehensive church“ ging, sondern vielmehr um die Hervorhebung des Christentums als „comprehensive religion“.

Unter einer „comprehensive church“ wird eine Kirche verstanden, die in der Lage ist, Gläubige verschiedener Kirchenabspaltungen einer Mutterkirche in sich aufzunehmen. Dies wird durch eine Ausweitung des Bereichs der indifferenten Fragen und eine damit einhergehende Reduktion der Lehren auf wesentliche Glaubensgrundsätze erreicht. Dieser Grundkonsens aller Gläubigen beuge einer weiteren Abspaltung von Sekten vor. Der Begriff der „comprehensive religion“ ist umfassender. Es geht nicht um die Einrichtung einer bestimmten Kirche, der alle angehören können, sondern um einen universellen Glauben, der alle Gläubigen, auch in mehreren Kirchen oder Gruppierungen, vereint - ein Glaube, der allen Gläubigen unabhängig von ihrer Kirchenmitgliedschaft die Erlangung des Seelenheils ermöglicht.

Einige Stimmen in der Literatur⁵¹⁴ vertreten die Ansicht, dass Locke im Letter weiterhin an dem Ideal der anglikanischen Kirche als „comprehensive church“ festgehalten habe. Die Idee einer „comprehensive church“ oder „broad church“ habe den Vorstellungen vieler Amtsträger der Church of England entsprochen und Locke habe versucht, die notwendige philosophische Basis dafür zu schaffen. Er habe die doktrinalen Anforderungen an die Kirchenmitgliedschaft reduzieren und auf diese Weise die verschiedenen Fraktionen harmonisch in der Staatskirche als „comprehensive church“ zusammenfassen wollen. Zu jedem Zeitpunkt habe er darauf beharrt, dass die meisten kontroversen Themen und Unterschiede zwischen den einzelnen Sekten keine oder nur unwichtige Themen der wahren Religion und Kirche seien und dass die Vermehrung solcher unverständlicher Doktrinen die Menschen nur von der anglikanischen Kirche abrücken lassen würde. Dieser Deutung zufolge hat

⁵¹⁴ Aaron, Richard I., John Locke, S. 295: „His ideal was a broad, comprehensive church which could contain within itself men of different opinions.“; Cranston, Maurice, John Locke and the Case for Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 87; ders. in: On Toleration, S. 112: „Locke himself, it is clear, was much in favour of the policy of comprehension. His own Christianity was of the minimal kind; he did not think it required of the believer assent to any dogmas in excess of the proposition that Christ is the Messiah and that the soul is immortal. On the other hand, he shared with the „judicious“ Hooker, as he called him, the ideal conception of the Church of England as a society to which all Englishmen would belong, an institution, so to speak, of cultural cohesion, holding the community together in shared bonds of fellowship and common habits of worship. [...] The plainer the church, the simpler the creed, the less anyone could object to, or find reasons for not joining. The policy of comprehension would solve the problem of religious dissent by removing from the national church anything that could provoke dissent.“

Locke versucht, die Staatskirche offener zu gestalten und damit Abspaltungen wegen unwesentlichen Meinungsverschiedenheiten vorzubeugen.⁵¹⁵

Diese Deutung ist umstritten. Marshall⁵¹⁶ und Hugelmann⁵¹⁷ finden im „Letter concerning Toleration“ keine Befürwortung des Ideals der „comprehensive church“. Der Letter sei auf einer abstrakten Ebene gehalten⁵¹⁸ und Lockes ausgeprägtes Wissen um das Ausmaß der Streitigkeiten habe ihn von der Vorstellung einer „comprehensive church“ abrücken lassen. Locke habe die Chancen einer Übereinstimmung innerhalb der anglikanischen Kirche als zu gering eingeschätzt.⁵¹⁹ Vielmehr habe er in Bezug auf die Staatskirche eine Kehrtwendung vollzogen. 1667 und 1681 habe er die Vereinigung des englischen Protestantismus unter dem kirchlichen Dach der Staatskirche noch als wünschenswert angesehen. Im Letter sei dagegen die Staatskirche sein eigentliches Angriffsziel geworden.⁵²⁰ Diesen Stimmen zufolge klagt er jede Art von Nationalkirche als Hort der Intoleranz an. Die Staatskirchen seien allein auf den unbedingten Erhalt weltlicher Macht ausgerichtet. Um dieses Ziel zu erreichen, seien sie bereit, bei ihren Anhängern eine unchristliche Lebensführung zu

⁵¹⁵ Lamprecht, Sterling Power, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 160 f.: „Locke’s idea of the proper form of ecclesiastical organization was that which broad-churchmen within the Church of England have always held. That is, he wished so to reduce the doctrinal requirements for membership in the church as to permit many different fractions to be included harmoniously within a comprehensive church. [...] At any rate he maintained that for the most part the matters of controversy and distinction between sects are no parts, or very inconsiderable ones and appendices, of true religion, and that the multiplication of incomprehensible doctrines only drives men to atheism. [...] But it would be even better to have the church so broad and inclusive that the necessity for dissenting bodies would be considerably lessened.”; Marshall, John, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, S. 368: „Locke’s own implied preference was thus still that there should be one church with very wide terms of communion, similar to the ideal that he had first canvassed in 1667.”; Cranston, Maurice, *John Locke and the Case for Toleration*, in: *John Locke, A Letter concerning Toleration in focus*, S. 88; ders. in: *On Toleration*, S. 113: „The Church of England satisfied his desire for a national church. He always wanted such a church. He always wanted such a church, although he makes only a passing reference to it in his *Epistola de Tolerantia*.”

⁵¹⁶ Marshall, John, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, S. 368.

⁵¹⁷ Hugelmann, Frank, *Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury*, S. 250f.

⁵¹⁸ Marshall, John, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, S. 368: „The *Epistola de Tolerantia* also saw a major development in being a straightforward advocacy of toleration with almost no argument for comprehension. This was no doubt partly because it was stated on a far more general level.”

⁵¹⁹ Marshall, John, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, S. 368: „Locke’s extensive awareness of the ideological debates of the Netherlands, the degree of theological disagreements of countenanced in the *Essay*, his close contact with more radical separatists than in England, such as Furly, and probably the consciousness of the distance that his own theological views had already travelled from those of his contemporaries and of his youth, had surely helped to generate in Locke a markedly pessimistic estimate of men’s prospects for ever reaching agreement in religion.”

⁵²⁰ Hugelmann, Frank, *Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury*, S. 250.

dulden.⁵²¹ Damit habe die Staatskirche für Locke jede christlich-moralische Legitimation verloren.⁵²²

Neben der obigen Leseart gibt es einen weiteren Deutungsansatz in der Literatur. Vertreter⁵²³ dieser Richtung argumentieren, dass Locke im Letter versucht habe, die christliche Religion als „comprehensive religion“ zu etablieren. Lockes Versuch eine unstrittige Basis innerhalb des christlichen Bekenntnisses zu schaffen, soll insbesondere anhand seiner Umsetzungsbemühungen in „The Reasonableness of Christianity“ von 1695 sichtbar sein. Dort erarbeite Locke die beiden Grundvoraussetzungen zur Erreichung der „Comprehension“: Die Festlegung von Mindestanforderungen an den christlichen Glauben und die Eignung des Christentums als „comprehensive religion“. In „The Reasonableness of Christianity“ argumentierte Locke⁵²⁴, dass jeder Gläubige durch die sorgfältige Lektüre der Bibel erkenne, dass die Theologen die Kernfrage des Glaubens mit ihren Dogmen verwässerten. Das Christentum sei in seinen Grundlagen ein vernünftiger Glauben, natürlich und einfach. Der christliche Glaube verlange von den Gläubigen nur zwei Dinge: Sie müssten glauben, dass Jesus der Messias sei und er von Gott gesandt wurde, um die wahre Natur des Glaubens zu offenbaren. Und sie müssten im Einklang mit der Offenbarung Gottes leben. Lockes Devise sei gewesen: Je schlichter der Glaube, desto weniger Menschen könnten abweichender Meinung sein und sich in diesen Punkten streiten. Die Politik der „Comprehension“ würde alle christlichen Gläubigen in ihrer Grundeinstellung harmonisch zusammenführen. Diese Stimmen argumentieren, dass das Christentum aus mehreren Gründen für das Lockesche Anliegen besonders geeignet gewesen sei. Ein pragmatischer Grund bestehe in der Tatsache, dass die

⁵²¹ Letter concerning Toleration, S. 5, 7, 31, 35.

⁵²² Hugelmann, Frank, Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury, S. 251.

⁵²³ Windstrup, George Alan, Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism, S. 33ff.; Aaron, Richard I., John Locke, S. 296; Udo Thiel, John Locke, S. 109; Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 195.

⁵²⁴ Aaron, Richard I., John Locke, S. 296: "He argues that if we read the Bible carefully we shall find that the theologians with their endless creeds and dogmas, their innumerable mysteries, and their tiresome articles, confuse the issue. Christianity in its essentials is a rational creed, natural and simple. It demands of the believer, first, that he should believe in Christ the Messiah, one sent from God to reveal his true nature; secondly, that he should live in accordance with the Christian morality, the morality based on this new revelation of God. These are the essentials, and any one who fulfils these is a Christian."; Udo Thiel, John Locke, S. 109; Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 195: "Locke's clearest statement on the nature of Christian orthodoxy appears in The Reasonableness of Christianity. He states repeatedly in that work that in order to be a Christian one is required to believe only that Jesus was the Messiah."

überwiegende Mehrheit der englischen Bevölkerung getaufte Christen seien.⁵²⁵ Das Ideal Lockes müsste demnach keine Regeln aufstellen, nach denen die überwiegende Mehrheit der Bürger im Prinzip nicht ohnehin lebte⁵²⁶ und kein Christ sei gezwungen einer bestimmten Kirche beizutreten. Zudem hätten immer nur Details des christlichen Dogmas im Zentrum von Kontroversen gestanden, hinsichtlich der Grundlagen christlichen Verhaltens bestehe Einigkeit. Aus diesem Grund könne das Christentum eine angemessene Basis für eine umfassende Religion bieten.⁵²⁷ Hinzu komme die christliche Kardinaltugend der Nächstenliebe. Dieses Dogma sei unumstritten und betreffe gerade das Verhältnis zu anderen Menschen. Damit stehe es in besonderer Weise mit den Geboten der Toleranz im Einklang.⁵²⁸

Dieser Meinungsstreit in der Literatur kann nicht endgültig entschieden werden. Dass Locke im Letter an dem Ideal einer „comprehensive church“ festhielt und die englische Staatskirche hierfür als geeignet betrachtete, erscheint anhand des Gesamtkontextes des Werkes aber eher unwahrscheinlich. An verschiedenen Stellen im Letter klagt Locke über die oftmals gewalttätigen Folgen im Falle einer Verbindung von Staat und Nationalkirche. Im Letter weist Locke explizit auf die Gefahr des Machtmissbrauchs auf beiden Seiten hin. Der Staat wolle sein Interesse an Ruhe und Frieden durch eine einheitliche Konfession sicherstellen und die Nationalkirche versuche die Macht zu bewahren, die ihr dadurch zuteil werde, dass sie die gesamte Bevölkerung als Mitglieder vereine. Diese Ansichten Lockes gründen auf den Erlebnissen seiner Zeit, sowohl in England als auch in Kontinentaleuropa, insbesondere in Frankreich. Locke nimmt zudem Abstand von einer erzwungenen Nationalkonfession, da sie dem natürlichen Wesen des Menschen, des Glaubens als solchem und auch der Kirche als freiwilliger Privatvereinigung der Gläubigen zuwider sei. Das Ideal einer friedlichen Koexistenz der christlich-protestantischen Konfession

⁵²⁵ Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 33: "There are a number of reasons for which Christianity proves particularly suited to the needs of Lockean politics. Not the least of its virtues is the fact that in one form or another it constituted the avowed faith of the overwhelming majority of Englishmen and indeed of most of the people of the world with which the Englishmen of Locke's day had any dealings."

⁵²⁶ Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 34: "Locke's civil religion need demand no precepts that the overwhelming majority of citizens do not in principle already subscribe to."

⁵²⁷ Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 34: "The strength of Christianity [...] lies above all in its potential universalism. It is precisely because the details of Christian dogma are subject to controversy while the essence of Christian behaviour can be agreed upon that Christianity provides an adequate foundation for the theology of a free society."

⁵²⁸ Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 34: "The cardinal Christian virtue of charity (of faith, hope and charity the only excellence which concerns relations with other men) is especially congenial to the dictates of toleration."

hat Locke dagegen nie aufgegeben. Er hielt Zeit seines Lebens an der Überzeugung fest, dass das Christentum alle notwendigen Voraussetzungen für eine „comprehensive religion“ erfülle. Das Christentum war für Locke immer ein „vereinigender Glaube“, der nur aufgrund unnötiger Streitereien von seiner ursprünglichen Zielsetzung abgekommen ist. Seine Ausführungen in „The Reasonableness of Christianity“ lassen keinen Zweifel daran, dass Locke die christliche Religion als im Grundsatz gut und wahr betrachtete, nicht als gewalttätig und schlecht. Zudem argumentiert Locke im Letter, dass das Seelenheil einzig aufgrund des Glaubens und nicht aufgrund der Mitgliedschaft in der Staatskirche erlangt werde. Die Errichtung einer „comprehensive church“ wird so neben der umfassenderen „comprehensive religion“ unnötig.

Im Letter fährt Locke nun mit seinem nächsten Argument für Toleranzausübung durch die Obrigkeit fort. So erläutert er, dass der Obrigkeit der Weg zum Seelenheil keinesfalls besser bekannt sei als irgendeinem Privatmann. Weder die Sorge um das Gemeinwohl noch das Recht der Gesetzgebung würden zu einem vertieften Wissen um die Seligkeit führen. Fürsten seien zwar von Geburt an anderen Menschen an Macht überlegen, ihrer Natur nach seien sie aber genauso Mensch wie jeder andere. In Glaubensfragen handle es sich gerade um einen Bereich, in dem jeder Mensch durch Nachdenken, Studium und eigene Anstrengung Wissen erlangen könne. Infolge der Individualität in Glaubensfragen könne kein Mensch eine Art Sonderberuf hierin ausüben. Jedem Fürsten obliege selbst die naturrechtliche Verpflichtung die wahre Religion mittels seines Verstandes zu finden. Das Naturrecht gelte auch für den Fürsten ewig und unabänderlich, mit dem gleichen Inhalt wie für jeden anderen Menschen.⁵²⁹ Ohne besondere Kenntnis um den wahren Weg zum Himmel stünde der Obrigkeit auch kein besonderes diesbezügliches Weisungsrecht gegenüber den Untertanen zu. Zur Unterstützung dieser These führt Locke an, dass die fehlende

⁵²⁹ Of the Conduct of Understanding, § 8, S. 225 f.: „Besides his particular calling for the support of his life, everyone has a concern in a future life, which he is bound to look after. This engages his thoughts in religion; and here it mightily lies upon him to understand and reason right. Men, therefore, cannot be excused from understanding the words, and framing the general notions relating to religion, right.“; Of the Conduct of Understanding, § 23, S. 245: „I mean theology, which, containing the knowledge of God and his creatures, our duty to him and our fellow-creatures, and a view of our present and future state, is the comprehension of all other knowledge directed to its true end. [...] This is that noble study which is every man's duty, and everyone that can be called a rational creature is capable of.“; Essays on the Law of Nature, S. 192: „Aeterna sunt hujus legis vincula et humano generi coaeva, simul nascuntur et simul intereunt.“; S. 193: „The bonds of this law are perpetual and coeval with the human race, beginning with it and perishing with it at the same time.“

Gewissheit der Fürsten in Glaubensfragen anhand der starken Abweichungen in den Konfessionen offensichtlich sei.

„Now, neither the care of the commonwealth, nor the right of enacting laws, does discover this way that leads to heaven more certainly to the magistrate, than every private man’s search and study discovers it unto himself [...] those things that every man ought sincerely to inquire unto himself, and by meditation, study, search, and his own endeavours, attain the knowledge of, cannot be looked upon as the peculiar possession of any sort of men. Princes, indeed, are born superior unto other man in power, but in nature are equal. Neither the right, nor the art of ruling, does necessarily carry along with it the certain knowledge of these things, and least of all of the true religion, for if it were so, how could it come to pass that the lords of the earth should differ so vastly as they do in religious matters?“⁵³⁰

Weiter argumentiert Locke, dass es verheerende Konsequenzen habe könne, den Vorschriften der Fürsten in Glaubensfragen zu folgen. Es bestünde ein wesentlicher Unterschied zwischen Verlusten in bürgerlichen Rechten und im Bereich der Religion. In beiden Bereichen könnten Verluste durch die Befolgung der Gesetze des Fürsten entstehen, in bürgerlichen Rechten könne aber ein Misserfolg durch Wiedergutmachung von Seiten des Fürsten ausgeglichen werden. Bei dem Verlust des Seelenheiles handle es sich aber um einen Belang des Jenseits. Sollte zu Lebzeiten durch die Befolgung der obrigkeitlichen Gesetze der falsche Weg eingeschlagen werden, habe die Obrigkeit keine Macht diesen Verlust zu ersetzen. Keine Obrigkeit könne für das Himmelreich Gewähr bieten. Der Verlust ginge allein zu Lasten des Bürgers. Den Gedanken der Nicht-Ersetzbarkeit des verlorenen Seelenheiles brachte Locke bereits im „Essay concerning Toleration“ vor.⁵³¹

„But let us grant that it is probable the way to eternal life may be better known by a prince than by his subjects; or at least, that in this incertitude of things, the safest and most commodious way for private persons is to follow his dictates. You will say, what then? If he should bid you follow merchandize for your livelihood, would you decline that course, for fear it should not succeed? I answer, I would turn merchant upon the prince’s command, because in case I should have ill success in trade, he is abundantly able to make up my loss some other way. [...] But this is not the case in things that regard the life to come. If there I take a wrong course, if in that respect I am once undone, it is not in the magistrate’s power to repair my loss, to ease my sufferings, or to restore me in any measure, much less entirely, to a good estate. What security can be given for the kingdom of heaven.“⁵³² “The only narrow

⁵³⁰ Letter concerning Toleration, S. 46.

⁵³¹ Siehe „Essays concerning Toleration“ in: Bourne, H. R. F., The life of John Locke, Volume I, S. 176.

⁵³² Letter concerning Toleration, S. 48..

way which leads to heaven is not better known to the magistrate than to private persons, and therefore I cannot safely take him for my guide, who may probably be as ignorant of the way as myself, and who is certainly less concerned for my salvation than myself I am.”⁵³³

Auch der Einwand, dass nicht die Obrigkeit, sondern die Kirche den Weg zum Seelenheil bestimme, weist Locke zurück. Der Name der Kirche sei von der Obrigkeit schon oft benutzt worden, um das Volk zu täuschen. Außerdem mache es keinen Unterschied, ob die Obrigkeit selbst bestimme, oder ob sie die Leitung im Namen Anderer ausübe. In beiden Fälle hänge das Seelenheil vom Willen der Obrigkeit ab. Denn nur durch ihre Strafgewalt werde die Religion verbindlich für die Untertanen festgelegt.

„Perhaps some will say, that they do not suppose this infallible judgment, that all men are bound to follow in the affairs of religion, to be in the civil magistrate, but in the church. What the church has determined, that the civil magistrate orders to be observed; and he provides by his authority, that nobody shall either act or believe, in the business of religion, otherwise than the church teaches; so that the judgment of those things is in the church. The magistrate himself yields obedience thereunto, and requires the like obedience from others. I answer, who sees not how frequently the name of the church, which was so vulnerable in this time of the apostles, has been made use of to throw dust in people’s eyes in following ages?”⁵³⁴ “Yet, nevertheless, you bid me be of good courage, and tell me that all is now safe and secure, because the magistrate does now enjoin the observance of his own decrees in matters of religion, but only the decrees of the church. Of what church, I beseech you? As if he that compels me by laws and penalties to enter into this or that other church, did not interpose his own judgment in the matter. What difference is there whether he leads me himself, or delivers me over to be led by others? I depend both ways upon his will, and it is he that determines both ways my eternal state.”⁵³⁵ “To conclude, it is the same thing whether a king that prescribes laws to another man’s religion pretend to do it by his own judgment, or by the ecclesiastical authority and advice of others.”⁵³⁶

Die Obrigkeit werde auch nur diejenige Kirche als Leitung akzeptieren, die ihrer Politik am meisten entgegenkomme. Um sich die Unterstützung der Staatsgewalt und damit Macht und Einfluss innerhalb des Staates zu sichern, würde sich die Kirche allzu leicht den Anforderungen der Regierungspolitik anpassen. Schon in der Vergangenheit hätte die Staatskirche bewiesen, wie leicht und schnell Verordnungen, Glaubensartikel und die Form des Gottesdienstes entsprechend den Neigungen des

⁵³³ Letter concerning Toleration, S. 48.

⁵³⁴ Letter concerning Toleration, S. 48.

⁵³⁵ Letter concerning Toleration, S. 48/50.

⁵³⁶ Letter concerning Toleration, S. 52.

Regierenden geändert werden könnten. Diese flexible Anpassung stehe aber nicht für eine aufrechte Religion, die den Gläubigen zur Erlangung ihres Seelenheils führe, sondern für reine machtpolitische Erwägungen der Kirche.

„But to speak the truth, we must acknowledge that the church, [...] is for the most part more apt to be influenced by the court, than the court by the church. How the church was under the vicissitude of the orthodox and Arian emperors is very well known.”⁵³⁷ “Or if those things be too remote, our modern English history affords us fresher examples, in the reigns of Henry VIII. Edward VI. Mary, and Elizabeth, how easily and smoothly the clergy changed their decrees, their articles of faith, their form of worship, every thing, according to the inclination of those kings and queens.”⁵³⁸ “Yet were those kings and queens of such different minds, in points of religion, and enjoined thereupon such different things, that no man in his wits [...] will presume to say that any sincere and upright worshiper of God could, with a safe conscience obey their several decrees. [...] Though this also must be taken notice of, that princes seldom have any regard to suffrages of ecclesiastics that are not favourers of their own faith and way of worship.”⁵³⁹

Entscheidendes Argument für eine Duldungspflicht der staatlichen Obrigkeit sei die Natur des Glaubens selbst. Nur durch innere Überzeugung könne Glaube zum Seelenheil führen. Durch eine Religion, der man misstraue oder deren Gottesdienst man ablehne, könne keine Seele gerettet werden. Allein Glaube und innere Aufrichtigkeit würden Gottes Anforderungen genügen. Dementsprechend sei es völlig vergebens, wenn Fürsten ihre Untertanen in die Gemeinschaft ihrer Kirche zwingen um so ihre Seelen zu retten. Wer nicht selbst glaube und aus eigener Zustimmung in die Kirche eintrete, könne durch die formale Mitgliedschaft in der Kirche nicht errettet werden. Die Menschen könnten nicht zu ihrem Heil gezwungen werden. Nur das Gewissen des Einzelnen entscheide, was man glaube oder nicht glaube. Und nur dieser aufrichtige, gewissenhafte Glaube kenne den Weg zur Erlösung. Das freie Gewissen des Individuums sei unbeeinflussbar durch kirchliche oder staatliche Autoritäten und bilde die Letztentscheidungsinstanz in Glaubensfragen. Wenn das Individuum die Heilige Schrift mittels seiner gottgegebenen Fähigkeiten selbst auslegen kann und als Pflicht aus dem Schöpfungsauftrag Gottes selbst auslegen muss, wird religiöse Freiheit zur logischen Folge des protestantischen Glaubens.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Letter concerning Toleration, S. 50.

⁵³⁸ Letter concerning Toleration, S. 50 /52.

⁵³⁹ Letter concerning Toleration, S. 52.

⁵⁴⁰ Gough, J. W., John Locke's Political Philosophy, S. 194: “After all, if toleration in the end was necessitated in practice by the multiplicity and variety of sects, religious liberty was logically the outcome of the protestant belief that each individual (with God's assistance) could interpret scripture for himself.”

„But after all, the principal consideration [...] is this: although the magistrate’s opinion in religion be sound, and the way that he appoint truly evangelical, yet if I be not thoroughly persuaded thereof in my mind, there will be no safety for me following it. No way whatsoever that I shall walk in against the dictates of my conscience, will ever bring me to the mansions of the blessed.“⁵⁴¹ “But I cannot be saved by a religion that I distrust, and by a worship that I abhor.”⁵⁴² “It is in vain for an unbeliever to take up the outward show of another man’s profession. Faith only, and inward sincerity, are the things that procure acceptance with God. [...] In a word, whatsoever may be doubtful in religion, yet this at least is certain, that no religion, which I believe not to be true, can be either true or profitable unto me. In vain, therefore, do princes compel their subjects to come into their church-communion, under pretence of saving their souls. If they believe, they will come of their own accord; if they believe not their coming will nothing avail them. How great, soever, in fine, may be the pretence of good-will and charity, and concern for the salvation of men’s souls, men cannot be forced to be saved whether they will or no: and therefore, when all is done, they must be left to their own consciences.”⁵⁴³

3.2.2.4.2. Umfang der staatlichen Duldung

Um die Weite der staatlichen Duldungspflicht in Religionsangelegenheiten besser erläutern zu können, beginnt Locke mit der Definition des Zwecks der Kirchen. Die religiösen Gemeinschaften bestünden, um den Gläubigen ihre Pflichterfüllung gegenüber Gott zu ermöglichen. Der öffentliche Gottesdienst sei eine allgemein anerkannte Pflicht gegenüber Gott. Diese Pflicht folge aus dem Naturrecht. Das Naturrecht gelte ewig und unabänderlich, weil es von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber zugrunde gelegt sei. Die Pflichten aus dem Naturrecht seien mittels des gottgegebenen Verstandes von jedem Menschen ohne weitere Hilfe einsehbar.

„All men know and acknowledge that God ought to be publicly worshipped. [...] Men, therefore, constituted in this liberty are to enter into some religious society, that they may meet together, not only for mutual edification, but to own to the world that they worship God, and offer unto his divine majesty such service as they themselves are not ashamed of, and such as they think not unworthy of him, not unacceptable to him; and finally, that by the purity of doctrine, holiness of life, and decent form of worship, they may draw others unto the love of the true religion, and perform such other things in religion as cannot be done by each private man apart.”⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Letter concerning Toleration, S. 52.

⁵⁴² Letter concerning Toleration, S. 54.

⁵⁴³ Letter concerning Toleration, S. 54.

⁵⁴⁴ Letter concerning Toleration, S. 56.

Die Aufgabe der Kirchen sei es den Gläubigen den Weg zum Seelenheil aufzuzeigen. Die Sorge um das Seelenheil sei Privatangelegenheit jedes Menschen. Um Seligkeit erreichen zu können, müsse Gott öffentlich verehrt werden. Für diesen notwendigen Teilbereich der Seelsorge bestehe die Kirche. Da die Obrigkeit die Suche des Einzelnen nach Erlösung dulden müsse, müsse sie auch die Kirchen dulden. Für die staatliche Duldungspflicht gebe es keinen Unterschied zwischen der Staatskirche und anderen von ihr abweichenden Gemeinschaften. Lockes Trennung von Staat und Kirche und die damit einhergehende staatliche Toleranzpflicht geht aber nicht so weit, dass sich das Vorhandensein von Kirchen ganz erübrigte.⁵⁴⁵

„These religious societies I call churches: and these I say the magistrate ought to tolerate: for the business of these assemblies of the people is nothing but what is lawful for every man in particular to take care of; I mean the salvation of their souls: nor, in this case, is there any difference between the national church and other separated congregations.“⁵⁴⁶

Wenn es um die Frage der staatlichen Duldung ginge, müssten aber für jede Kirche zwei Dinge besonders berücksichtigt werden: Die äußere Form und die Riten der Gottesverehrung und die Lehren und Glaubensartikel. Locke arbeitet die Unterschiede und die damit einhergehenden Duldungspflichten der Obrigkeit heraus.

„But as in every church there are two things especially to be considered; the outward form and rites of worship, and the doctrines and articles of faith; these things must be handled each distinctly, that so whole matter of toleration may the more clearly be understood.“⁵⁴⁷

3.2.2.4.3. Die äußere Verehrung

Grundsätzlich stellt Locke klar, dass es bei der äußeren Gottesverehrung keine Einmischungsbefugnis des Staates gebe. Dies umfasse sowohl Gebote zur Aufnahme oder Gestaltung eines Rituals als auch Verbote zur Beschränkung der Gottesverehrung. Eine Ausnahme bestehe lediglich im Falle der Gefährdung des

⁵⁴⁵ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 262; Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 500.

⁵⁴⁶ Letter concerning Toleration, S. 56.

⁵⁴⁷ Letter concerning Toleration, S. 56.

Gemeinwohls. Diesbezüglich bleiben zwei wesentliche Punkte offen, die Locke nicht endgültig festlegt: Zum einen, wann eine Gefährdung des Gemeinwohls vorliegt und zum anderen, welchen Umfang staatliche Eingriffe in diesen Fällen haben können.

Gebote zur Aufnahme oder Gestaltung eines Rituals

In Bezug auf die staatlichen Einmischungen zur Gestaltung des Gottesdienstes führt Locke aus, dass die Obrigkeit keine Macht habe, den Gebrauch irgendwelcher Riten, weder in ihrer eigenen, noch einer anderen Kirche gesetzlich zu erzwingen. Als Argumente nennt er die Freiheit der religiösen Gesellschaften und die Notwendigkeit annehmbaren Gottesdienstes für die Gläubigen. Würde die Obrigkeit den Gottesdienst entgegen den Überzeugungen der Gläubigen festlegen dürfen, hätte die Ausübung des Erzwungenen für die Gläubigen die Wirkung einer Gotteslästerung. Diese Wirkung stünde aber in klarem Gegensatz zum eigentlichen Zweck des öffentlichen Gottesdienstes. Statt dem Seelenheil zu nutzen, würde es der Erlangung der Seligkeit nachhaltig schaden.

„Concerning outward worship, I say, in the first place, that the magistrate has no power to enforce by law, either in his own church, or much less in another, the use of any rites or ceremonies whatsoever in the worship of God. [...] not only because these churches are free societies, but because whatsoever is practised in the worship of God is only so far justifiable as it is believed by those that practise it to be acceptable unto him. [...] To impose such things, therefore, upon any people, contrary to their own judgment, is, in effect, to command them to offend God; which, considering that the end of all religion is to please him, and that liberty is essentially necessary to that end, appears to be absurd beyond expression.“⁵⁴⁸

In seinen früheren Schriften hatte Locke argumentiert, dass alle gleichgültigen Dinge zur Vermeidung unnötiger Streitereien einheitlich vom Souverän festgelegt werden sollten.⁵⁴⁹ Damit oblag dem Souverän eine Eingriffsbefugnis sowohl hinsichtlich der bürgerlichen gleichgültigen Dinge, wie auch hinsichtlich aller kirchlichen gleichgültigen Dinge. Unter gleichgültige zivile Angelegenheiten fielen alle Verhaltensweisen, die vom Staat weder gesetzlich ver- noch geboten waren. Unter gleichgültige Dinge in der Religion fielen alle Handlungen, die von Gott zur

⁵⁴⁸ Letter concerning Toleration, S. 56.

⁵⁴⁹ Siehe oben.

Erlangung des Seelenheiles weder ausdrücklich ver- oder geboten waren. Im Letter hat sich diese Haltung Lockes verändert. Für alle zivilen gleichgültigen Dinge verbleibe die Eingriffsbefugnis des Souveräns. Dies bedeute aber nicht, dass der Souverän über jede gleichgültige zivile Angelegenheit anordnen könne, was immer er wolle. Die Obrigkeit sei vielmehr immer durch die Einhaltung des öffentlichen Wohls als Maßregel für alle Gesetzgebung beschränkt. Problematisch bleibt an dieser Einschränkung, dass der Souverän alleinige Letztentscheidungskompetenz hat, wann das öffentliche Wohl gefährdet ist. Mitunter könnte schon das Gefühl der Provokation als Gefährdung des Gemeinwohls erscheinen.

„But perhaps it may be concluded from hence, that I deny unto the magistrate all manner of power about indifferent things, which, if it be not granted, the whole subject matter of law-making is taken away. No, I readily grant that indifferent things [...] are subjected to the legislative power.”⁵⁵⁰ “But it does not therefore follow, that the magistrate may ordain whatsoever he pleases concerning any thing that is indifferent. The public is the rule and measure of all law-making. If a thing be not useful to the commonwealth, though it be ever so indifferent, it may not presently be established by law.”⁵⁵¹

Hinsichtlich der gleichgültigen kirchlichen Verhaltensweisen stünde dem Souverän aber kein Handlungsspielraum zu. Auch wenn es sich ihrer Natur nach um noch so gleichgültige Dinge handle, so seien diese, sobald sie in die Kirche und für die Verehrung Gottes angewandt würden, dem Bereich der staatlichen Rechtsgewalt entzogen. Wenn ihrer Natur nach gleichgültige Verhaltensweisen in den Gottesdienst integriert seien, würden sie jede Verbindung zu bürgerlichen Angelegenheiten verlieren. Durch Anwendung im Rahmen der Gottesverehrung würden weder das Leben noch die Freiheit oder das Gut eines Anderen geschädigt. Zur Verdeutlichung nennt Locke das Waschen eines Kindes mit Wasser, was im Rahmen des Gottesdienstes als Taufritual angesehen werden könnte. An sich stelle dies ein ziviles gleichgültiges Verhalten dar, durch das niemand geschädigt werde. Werde dieses Verhalten aber in den Gottesdienst als Ritual zur Reinigung der Seele mit aufgenommen, stelle dies somit eine gleichgültige kirchliche Verhaltensweise dar, die dem Bereich staatlicher Gesetzgebungsgewalt entzogen sei.

⁵⁵⁰ Letter concerning Toleration, S. 56.

⁵⁵¹ Letter concerning Toleration, S. 56.

„Things ever so indifferent in their own nature, when they are brought into the church and worship of God, are removed out of the reach of the magistrate’s jurisdiction, because in that use they have no connexion at all with civil affairs. The only business of the church is the salvation of souls: and it no ways concerns the commonwealth, or any member of it [...] Neither the use, nor the omission, of any ceremonies in those religious assemblies does either advantage or prejudice the life, liberty, or estate, of any man. For example: Let it be granted, that the washing of an infant with water is in itself an indifferent thing: let it be granted also, that if the magistrate understand such washing to be profitable to the curing or preventing of any disease that children are subject unto, and esteem the matter weighty enough to be taken care of by a law, in that case he may order it to be done. But will any one, therefore, say, that the magistrate has the same right to ordain, by law, that all children shall be baptized by priests [...] on order to the purification of their souls?”⁵⁵²

Der Kreis gleichgültiger religiöser Verhaltensweisen sei aber beschränkt. Durch menschliche Autorität könnten keine anderen von Natur aus gleichgültigen Dinge zu Teilen des Gottesdienstes gemacht werden. Wie sehr die von Natur aus gleichgültigen Dinge auch immer unter der Gesetzgebungsgewalt der Obrigkeit stünden, sie könnten dennoch nicht auf Grund dieses Herrschaftsanspruchs in die Religion eingeführt werden. Nur durch eine positive Verordnung Gottes könne eine an sich gleichgültige Verhaltensweise zum Teil der Gottesverehrung werden. Diese Argumentation entspricht Lockes Auffassung zur Interpretation der Heiligen Schrift: Nur was ausdrücklich von Gott angeordnet sei, sei auch wirklich notwendig zur Erlangung des Seelenheiles.

„Things in their own nature indifferent, cannot, by any human authority, be made any part of the worship of God [...] For since indifferent things are not capable, by any virtue of their own, to propitiate the Deity, no human power or authority can confer on them so much dignity and excellence as to enable them to do it. In the common affairs of life, that use of indifferent things which God has not forbidden is free and lawful; and therefore in those things human authority has place. But it is not so in matters of religion: Things indifferent are not otherwise lawful in the worship of God than as they are instituted by God himself; and as he, by some positive command, has ordained them to be made a part of that worship which he will vouchsafe to accept of at the hands of poor sinful men. [...] If civil jurisdiction extended thus far, what might not law-fully be introduced in religion? [...] The sprinkling of water, and use of bread and wine, are both in their own nature, and in the ordinary occasions of life, altogether indifferent. Will any man, therefore, say that these things could have been introduced into religion, and made a part of divine worship, if not by divine institution?”⁵⁵³ “We see, therefore, that indifferent things, how much soever they be under the power of the civil magistrate, yet cannot, upon that pretence,

⁵⁵² Letter concerning Toleration, S. 58.

⁵⁵³ Letter concerning Toleration, S. 60.

be introduced into religion, and imposed upon religious assemblies; [...] He that worships God, does it with design to please him, and procure his favour: but that cannot be done by him, who, upon the command of another, offers unto God that which he knows will be displeasing to him, because not commanded by himself: This is not to please God, or appease his wrath, but willingly and knowingly to provoke him, by a manifest contempt; which is a thing absolutely repugnant to the nature and end of worship.”⁵⁵⁴

Zeit und Ort des Gottesdienstes würden zwar von den Kirchen selbst bestimmt, sie seien aber nur Nebenumstände der Gottesverehrung. Nebenumstände seien solche Dinge, die zwar nicht von der Verehrung getrennt werden könnten, die aber nicht im Detail von Gott geregelt worden seien. Dagegen seien echte Teile der Verehrung all jene Verhaltensweisen, die von Gott festgesetzt und daher notwendig seien. Zusammenfassend ist bezüglich der gleichgültigen Dinge anzumerken: Keine menschliche Autorität könne gleichgültige Dinge des allgemeinen Lebens zu notwendigen Dingen in der Gottesverehrung machen. Nebenumstände würden unter die Gottesverehrung fallen, seien aber von Gott nicht im Einzelnen bestimmt worden. Sie könnten daher von den Kirchen festgelegt werden. Für die staatliche Obrigkeit verbleibe kein Raum für Mitbestimmung. Der Staat dürfe sich in diesen Angelegenheiten nicht einmischen. Einzige Ausnahme dafür stellen Fälle der Gefährdung des öffentlichen Wohls dar. Nur dann habe der Staat sowohl das Recht als auch die Pflicht einzugreifen.

„But it will here be asked, if nothing belonging to divine worship be left to human discretion, how is it then that churches themselves have the power of ordering any thing about time and place of worship, and the like? To this I answer; that in religious worship we must distinguish between what is part of the worship itself, and what is but a circumstance. That is a part of the worship which is believed to be appointed by God, and to be well pleasing to him; and therefore that is necessary. Circumstances are such things which, though in general that cannot be separated from worship, yet the particular instance or modifications of them are not determined.”⁵⁵⁵ “But these, to Christians, under the liberty of the Gospel, are mere circumstances of worship which the prudence of every church may bring into such use as shall be judged most subservient to the end of order, decency, and edification.”⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Letter concerning Toleration, S. 62.

⁵⁵⁵ Letter concerning Toleration, S. 62/64.

⁵⁵⁶ Letter concerning Toleration, S. 64.

Verbote zur Beschränkung der Gottesverehrung

Den Kirchen solle ebenso die Freiheit zustehen ihre Gottesdienste ohne Beschränkungen des Staates ausüben zu können. Dem Souverän komme im Hinblick auf Verbote von Zeremonien keine Machtbefugnis zu. Wenn der Staat die Befugnis hätte, irgendwelche Riten oder Zeremonien zu verbieten, würde die Grundlage der religiösen Gemeinschaften zerstört. Die Kirchen wären nicht mehr in der Lage ihre Zweckbestimmung zu erfüllen. Der Gottesdienst bleibt aber nur unangetastet, wenn er innerhalb einer Kirche stattfindet, für private Zeremonien gibt es keine Eingriffsbeschränkung des Staates. Insofern bleibt staatliche Toleranz strikt kirchenbezogen.⁵⁵⁷

Gefährdung des Gemeinwohls

Nur wenn durch die Ausübung dieser Riten das öffentliche Wohl gefährdet werde, dürfe und müsse die Obrigkeit einschreiten. Die Verletzung oder konkrete Gefährdung eines staatlich gewährten Privilegs könne nicht toleriert werden.⁵⁵⁸ Wann eine Gefährdung für das öffentliche Wohl vorliege, entscheide allein die Obrigkeit. Auch an dieser Stelle gibt Locke keine Definition für das notwendige Maß an Bedrohung, das staatliches Einschreiten ermöglichen würde.

„As the magistrate has no power to impose, by his laws, the use of any rites and ceremonies an any church; so neither has he any power to forbid the use of such rites and ceremonies as are already received, approved, and practised by any church: because, if eh did so, he would destroy the church itself; the end of whose institution is only to worship God with freedom, after its own manner.“⁵⁵⁹

Eine Gefährdung des öffentlichen Wohls solle aber immer dann vorliegen, wenn eine Kirche Verhaltensweisen zeige, die schon im privaten Leben nicht erlaubt seien. Durch die Einbindung in den Gottesdienst könne diese Handlung nicht rechtmäßig werden. Dann sei der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu berücksichtigen. Es sei Sache der Obrigkeit Sorge zu tragen, dass das Gemeinwohl keinen Schaden erleide und dass niemandem Unrecht getan werde. Wenn die Obrigkeit in diesen Fällen einschreite, tue sie dies nicht aufgrund einer religiösen Motivation, sondern allein

⁵⁵⁷ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 262.

⁵⁵⁸ Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 155.

⁵⁵⁹ Letter concerning Toleration, S. 64.

aufgrund einer juristischen. Die Handlung werde nicht als eine religiöse verboten, sondern als eine dem Gemeinwohl schädliche. Die Obrigkeit solle ihre Autorität aber nicht unter dem Vorwand des öffentlichen Wohles zur Unterdrückung einer Kirche missbrauchen.

„You will say, by this rule, if some congregations should have a mind to sacrifice infants [...] is the magistrate obliged to tolerate them, because they are committed in a religious assembly? I answer, No.”⁵⁶⁰ “These things are not lawful in the ordinary course of life, nor in any private house; and, therefore, neither are they so on the worship of God, or in any religious meeting. [...] The part of the magistrate is only to take care that the commonwealth receive no prejudice, and that there be no injury done to any man, either in life or estate. [...] Only it is to be observed, that in this case the law is not made about a religious, but about a political matter. [...] Whatsoever is lawful in the commonwealth, cannot be prohibited by the magistrate in the church. Whatsoever is permitted unto any of his subjects for their ordinary use, neither can nor ought to be forbidden by him to any sect of people for their religious uses.”⁵⁶¹ “But those things that are prejudicial to the commonwealth of people in their ordinary use, and are therefore forbidden by laws, those things ought not to be permitted to churches in their sacred rites. Only the magistrate ought always to be very careful that he do not misuse his authority, to the oppression of any church, under pretence of public good. [...] The civil power can either change every thing in religion, according to the prince’s pleasure, or it can change nothing. If it once be permitted to introduce any thing into religion, by the means of laws and penalties, there can be no bounds put to it.”⁵⁶²

Im Falle des Götzendienstes solle hingegen keine Gemeinwohlgefährdung gegeben sein. Zur Zeit Lockes war allgemein anerkannt, dass Götzendienst eine Sünde ist, die vom Staat bestraft werden müsse. Locke hält dem entgegen, dass allein die Sündhaftigkeit des Götzendienstes gegenüber Gott kein Einschreiten des Staates rechtfertige. Die Obrigkeit dürfe nur gegen gemeinschädliches Verhalten vorgehen. Nur soweit reiche ihre Befugnis. Zudem könne die Obrigkeit nicht beurteilen, was tatsächlich sündhaft sei, da sie selbst kein besseres Wissen in diesen Kultusangelegenheiten habe. Damit dürfe der Staat den Gottesdienst einer anderen Glaubenspartei nie als Götzendienst bezeichnen.

„It may be said, What if a church be idolatrous, is that also to be tolerated by the magistrate? I answer, I ask, what power can be given to the magistrate for the suppression of an idolatrous church, which may not, in time and place, be made use of to the ruin of an orthodox one? For it must be remembered,

⁵⁶⁰ Letter concerning Toleration, S. 64/66.

⁵⁶¹ Letter concerning Toleration, S. 66.

⁵⁶² Letter concerning Toleration, S. 68.

that the civil power is the same every where, and the religion of every prince is orthodox to himself.”⁵⁶³
“But idolatry, say some, is a sin, and therefore not to be tolerated. If they said it were therefore to be avoided, the inference were good. But it does not follow, that because it is a sin, it ought therefore to be punished by the magistrate. For it does not belong unto the magistrate to make use of his sword in punishing everything, indifferently, that he takes to be a sin against God. Covetousness, uncharitableness, idleness, and many other things are sins, y the consent of all men, which yet no man ever said were to be punished by the magistrate. The reason is, because they are not prejudicial to other men’s rights, nor do they break the public peace of societies.”⁵⁶⁴

In diesen Fällen folge auch kein Recht zu staatlichem Einschreiten aus dem Gesetz Mose. Für Locke entfaltet das mosaische Gesetz keine Verpflichtungskraft gegenüber den Christen Englands. Zum einen werde nicht alles angewandt, was im mosaischen Gesetz geschrieben sei, und zum anderen könne ein positives Gesetz nur dasjenige Volk binden, dem es auch tatsächlich gegeben sei. Durch das „Höre Israel“ seien die Verpflichtungen des Gesetzes Mose auf das Volk Israel beschränkt. Die Obrigkeit könne deshalb aus dem mosaischen Gesetz keine Autorität für die Bestrafung vermeintlicher Götzendienste herleiten.

„But it may be urged farther, that by the law of Moses idolaters were to be rooted out. True indeed, by the law of Moses; but that is not obligatory to us Christians. Nobody pretends that every thing, generally, enjoined by the law of Moses, ought to be practised by Christians [...] For no positive law whatsoever can oblige any people but those to whom it is given. “Hear, O Israel”, sufficiently restrains the obligation of the law of Moses only to that people. And this consideration alone is answer enough unto those that urge the authority of the law of Moses, for the inflicting of capital punishment upon idolaters.”⁵⁶⁵

Die Bestrafung des Götzendienstes im alten Israel sei darüberhinaus aus zwei Gründen nicht auf den englischen Staat übertragbar. Zum einen habe im alten Israel die Staatsform der absoluten Theokratie vorgelegen, und zum anderen seien Nicht-Israeliten niemals gewaltsam zum jüdischen Glauben gezwungen worden. Bürgern des israelitischen Staates sei der Prozess als Verräter und Aufrührer gemacht worden, wenn sie sich nach Eintritt in die mosaische Kultgemeinschaft vom Glauben an Gott abgewandt hätten. Dieses Vorgehen rechtfertige sich aufgrund der Staatsform des Staates Israel. Das jüdische Gemeinwesen sei in der Form einer absoluten Theokratie

⁵⁶³ Letter concerning Toleration, S. 68.

⁵⁶⁴ Letter concerning Toleration, S. 72.

⁵⁶⁵ Letter concerning Toleration, S. 72.

organisiert gewesen. Damit habe es keinen Unterschied zwischen dem Gemeinwesen und der Kirche gegeben. Die geltenden Gesetze der Gottesverehrung seien bürgerliche Gesetze des Volkes und damit Teil des politischen Regiments gewesen. Gesetzgeber der absoluten bürgerlichen wie religiösen Gesetze sei Gott selbst gewesen. Aus dieser Beobachtung ergebe sich, dass es eine staatliche Bestrafung wegen Götzendienstes nur geben könne, wenn eine absolute Theokratie als Staatsform zugrundeliege. Nur dann, wären bei Nicht-Einhaltung der Religion die Eingriffsbefugnisse des Staates eröffnet. Allein das Bekenntnis eines Staates zur christlichen Religion schaffe keine absolute Theokratie. Die ursprüngliche Staatsform bleibe vielmehr neben dem christlichen Glauben erhalten. Auch Jesus Christus habe im Neuen Testament keine neue, besondere Form der Regierung vorgeschrieben. Auch habe er der Obrigkeit das Schwert⁵⁶⁶ nicht in die Hand gegeben mit dem Auftrag es zur gewaltsamen Bekehrung Andersgläubiger zu gebrauchen.

Mit dem Hinweis auf das Schwert, das von Gott in die Hände der Obrigkeit gegeben wurde, bezieht sich Locke auf den jahrhundertlang andauernden Streit um die „Zwei-Schwerter-Lehre“. Gestritten wurde, ob Gott beide Schwerter (die Autorität der zivilen und der religiösen Regierung) auf den Papst übertragen habe und dieser erst die zivile Obrigkeit mit Autorität ausstatte, oder ob Gott ein Schwert an den Papst und das andere Schwert direkt an die zivile Obrigkeit gegeben habe. Locke zieht hier die zweite Alternative vor, schränkt sie aber dahingehend ein, dass der Obrigkeit das Schwert von Gott nicht übergeben wurde, um gegen seinen Willen die christliche Religion in der Welt auszubreiten.

„The case of idolaters of the Jewish commonwealth falls under a double consideration. The first is of those, who, being initiated in the Mosaical rites, and made citizens of that commonwealth, did afterwards apostatize from the worship of the God of Israel. These were proceeded against as traitors and rebels, guilty of no less than high treason; for the commonwealth of the Jews, different in that of all others, was an absolute theocracy: nor was there, or could be any difference between that commonwealth and the church. The laws established there concerning the worship of one invisible Deity, were the civil laws of that people, and part of their political government, in which God himself was the legislator. Now if anyone can show me where there is a commonwealth, at this time, constituted upon this foundation, I will acknowledge that the ecclesiastical laws do there unavoidably become part of the civil; and that subjects if the government both may, and ought to be, kept in strict conformity

⁵⁶⁶ Siehe oben, S.9.

with that church, by the civil power. But there is absolutely no such thing, under the Gospel, as a Christian commonwealth. There are indeed, many cities and kingdoms that have embraced the faith of Christ, but they have retained their ancient forms of government, with which the law of Christ hath not at all meddled. He, indeed, hath taught men how, by faith and good works, they may attain eternal life. But he instituted no commonwealth; he prescribed unto his followers no new and peculiar form of government; nor put he the sword into any magistrate's hand, with commission to make use of it in forcing men to forsake their former religion, and receive this.⁵⁶⁷

Das zweite Argument gegen eine staatliche Verfolgung Andersgläubiger entnimmt Locke der israelitischen Praxis gegenüber Fremden. Fremde wären all jene, die dem Gemeinwesen Israels nicht angehörten. Diese seien nicht mit Gewalt gezwungen worden die Riten des mosaischen Gesetzes zu beachten. Es sei vielmehr im mosaischen Gesetz vorgesehen, dass Fremde nicht belästigt oder unterdrückt werden sollten. Locke zufolge gebe es nicht einen einzigen Menschen, der zur jüdischen Religion oder zur Verehrung dieses Gottes gezwungen und wegen Götzendienstes bestraft worden wäre. Nur wenn ein Nicht-Israelit Bürger des Gemeinwesens werden wollte, sei er verpflichtet gewesen sich ihren Gesetzen zu unterwerfen und ihre Religion anzunehmen. Dies habe er aber freiwillig aufgrund seiner eigenen Zustimmung getan und nicht unter Zwang. Er habe sich nicht widerwillig unterworfen um seinen Gehorsam zu zeigen, sondern er habe um die Bürgerstellung als Privileg ersucht. Durch den Eintritt in die Gemeinschaft werde derjenige konsequenterweise auch Subjekt von Bestrafung im Falle einer Abweichung von den Gesetzen des Staates. Da es keine absolute Theokratie mehr gebe, sondern eine Trennung zwischen Staat und Kirche einzuhalten sei, könne jeder seine Religion ungestraft behalten, ohne Einbußen am Bürgerstatus zu erleiden.

„Secondly, Foreigners, and such as were strangers to the commonwealth of Israel, were not compelled by force to observe the rites of the Mosaical law: but, on the contrary, in the very same place where it is ordered that an Israelite that was an idolater should be put to death, there is provided that strangers should not be vexed nor oppressed.”⁵⁶⁸ “Under so many nations reduced under their obedience, we find not one man forced into the Jewish religion, and the worship of the true God, and punished for idolatry [...] If any one indeed, [...] desired to be made a denizen of their commonwealth, he was obliged to submit unto their laws; that is to embrace their religion. But this he did willingly, on his own accord, not by constraint. He did not unwillingly submit, to show his obedience; but he sought and solicited for

⁵⁶⁷ Letter concerning Toleration, S. 74.

⁵⁶⁸ Letter concerning Toleration, S. 76.

it, as a privilege; and as soon as he submitted, he became subject to the laws of the commonwealth, by which all idolatry was forbidden [...]"⁵⁶⁹

3.2.2.4.4. Die Glaubensartikel

Im Anschluss an die nach außen sichtbare öffentliche Gottesverehrung widmet sich Locke der Weite staatlicher Duldungspflicht in Bezug auf die dogmatische Grundausrichtung, die Locke als Glaubensartikel bezeichnet. Er unterscheidet zwischen spekulativen und praktischen Glaubensartikeln.

3.2.2.4.4.1. Die spekulativen Glaubensartikel

Die spekulativen Glaubensartikel würden den Willen und das Verhalten beeinflussen. An spekulative Glaubensartikel sei bloßer Glaube gefordert. In der Religion gebe es Glaubensartikel, die nicht mit dem eigenen Wissen nachvollzogen werden können. Daher erfordern sie den Glauben an Gott und seine Offenbarung.⁵⁷⁰ Da die Offenbarung zwar übervernünftig⁵⁷¹, aber nicht widervernünftig sei, widerspreche es nicht der Vernunft zu glauben. Etwas zu glauben hänge aber nicht vom Willen ab. Was nicht durch unseren Willen steuerbar ist, könne keiner Kirche durch Gesetz auferlegt werden.

„The articles of religion are some of them practical, and some speculative. [...] Speculative opinions, therefore, and articles of faith, as they are called, which are required only to be believed, cannot be imposed on any church by the law of the land; for it is absurd that things should be enjoined by laws which are not in men's power to perform; and to believe this or that to be true does not depend on our will.“⁵⁷²

Die Obrigkeit dürfe das Predigen oder Bekennen von spekulativen Meinungen in keiner Kirche verbieten. Die spekulativen Glaubensartikel hätten keinerlei

⁵⁶⁹ Letter concerning Toleration, S. 78.

⁵⁷⁰ Essay concerning Human Understanding, IV, 19, 14.

⁵⁷¹ vgl. Ausführungen unter 2.2.2.

⁵⁷² Letter concerning Toleration, S. 78.

Auswirkungen auf die bürgerlichen Rechte der Untertanen. Für die Eingriffsbefugnis des Staates gelte die zweckgebundene Grenze der Sorge um das öffentliche Wohl. Ohne Berührung bürgerlicher Interessen sei ein Einschreiten der Obrigkeit unzulässig. Die Sicherheit des Staates und seiner Bürger sei völlig losgelöst vom Glauben an spekulative Glaubensartikel. Und es sei nicht Aufgabe der Regierung die Meinungen auf Wahrheit zu überprüfen. Vielmehr müsse die Autorität der Freiheit aller Menschen in diesem Punkt anerkannt werden.⁵⁷³

„The magistrate ought not to forbid the preaching or professing of any speculative opinions in any church, because they have no manner of relation to the civil rights of the subjects.”⁵⁷⁴ “The power of the magistrate, and the estates of the people, may be equally secure, whether any man believe this things or no. [...] But the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man’s Goods and persons.”⁵⁷⁵

Die Wahrheit in Glaubensfragen würde sich ohne äußere Einwirkungen am besten verbreiten. Sie könne weder durch Regeln überprüft werden, noch habe sie irgendein Bedürfnis nach Zwang, um sich Eingang in die Seelen der Menschen zu verschaffen. Dagegen würden Irrtümer mit fremder Hilfe in der Öffentlichkeit verbreitet werden.

„For truth certainly would do well enough, if she were once left to shift for herself. [...] She is not taught by laws, nor has she any need of force to procure her entrance into the minds of men. Errors indeed prevail by the assistance of foreign or borrowed succours.”⁵⁷⁶

3.2.2.4.4.2. Die praktischen Glaubensartikel

Die praktischen Glaubensartikel beeinflussen laut Locke einen guten Lebenswandel. Eine gute Lebensführung des Einzelnen sei notwendige Voraussetzung für die Erlangung des Seelenheils und für ein ruhiges und sicheres Zusammenleben innerhalb der staatlichen Gemeinschaft. Durch den Bezug zum Gemeinwesen werde die Gesetzgebungsbefugnis des Staates mit der Konsequenz eröffnet, dass ein guter Lebenswandel auch die Obrigkeit etwas angehe. Da hinsichtlich der Erlangung des

⁵⁷³ Müller, Sascha, Menschenwürde und Religion, S. 286.

⁵⁷⁴ Letter concerning Toleration, S. 78.

⁵⁷⁵ Letter concerning Toleration, S. 80.

⁵⁷⁶ Letter concerning Toleration, S. 80.

Seelenheiles nur das Gewissen des Einzelnen Entscheidungsträger sei, könne es zu Kompetenzüberschneidung zwischen dem Staat und den Privatpersonen kommen. Um Konflikten aus den Kompetenzüberschneidungen vorzubeugen, sei es wichtig, die jeweiligen Grenzen zu ziehen.

„A good life, in which consists not the least part of religion and true piety, concerns also the civil government: and in it lies the safety both of men's souls and of the commonwealth. Moral actions belong therefore to the jurisdiction both of the outward and inward court; [...] I mean, both of the magistrate and conscience. Here therefore is great danger, lest one of these jurisdictions intrench upon the other, and discord arise between the keeper of the public peace and the overseers of souls. But if what has been already said concerning the limits of both these governments be rightly considered, it will easily remove all difficulty in this matter.”⁵⁷⁷

Um die Grenzen der Befugnisse herauszuarbeiten untersucht Locke die Verpflichtungen der Menschen im Hinblick auf ihr Seelenheil und ihr Dasein auf Erden. Zunächst betrachtet er die Anforderungen an den Schutz der unsterblichen Seele. Die Sorge um die eigene Seele stelle die höchste Verpflichtung der Menschheit dar. Jeder müsse höchste Anstrengung und Sorgfalt in dieser Angelegenheit aufbringen und sich den Geboten Gottes entsprechend verhalten. Nichts in der irdischen Welt komme der Erlangung des Seelenheiles gleich.

„Every man has an immortal soul, capable of eternal happiness or misery; whose happiness depending upon his believing and doing those things in this life, which are necessary to the obtaining of God's favour, and are prescribed by God to that end: it follows hence, first that the observance of these things is the highest obligation that lies upon mankind, and that utmost care, application, and diligence, ought to be exercised in the search and performance of them, because there is nothing in this world that is of any consideration in comparison with eternity.”⁵⁷⁸

Die Sorge um das Seelenheil obliege jedem selbst. Ein Anderer könne und dürfe sich nicht einmischen. Eine Einmischung des Staates scheide insbesondere deshalb aus, weil kein anderer Mensch durch irrige Meinungen oder ungehörige Formen des Gottesdienstes in seinen Rechten verletzt würde. Ohne Eingriffe in die Recht eines Anderen habe die Obrigkeit keine Strafgewalt.

⁵⁷⁷ Letter concerning Toleration, S. 82.

⁵⁷⁸ Letter concerning Toleration, S. 82.

„Secondly, that seeing one man does not violate the right of another, by his erroneous opinions, and undue manner of worship, nor is his perdition any prejudice to another man’s affairs; therefore the care of each man’s salvations belongs only to himself.“⁵⁷⁹

Die Eigenverantwortlichkeit des Gläubigen schließe aber nicht aus, andere durch Argumentation und Beweisführung von seiner Religion überzeugen zu wollen. Nur jede Art von Zwang oder gewaltsamem Druck müssten vermieden werden. In Bezug auf die Erlangung des Seelenheiles habe jeder die höchste und uneingeschränkte Autorität für sich selbst zu urteilen, weil kein anderer davon betroffen werde.

„Every man, in that, has the supreme and absolute authority of judging for himself; and the reason is, because nobody else is concerned in it, nor can receive any prejudice from his conduct therein.“⁵⁸⁰

Parallel zu den Anforderungen und Kompetenzen in Bezug auf das Seelenheil betrachtet Locke die Aufgaben des irdischen Lebens. Die Sorge um das irdische Dasein enthalte als Hauptbestandteil die Erlangung von Gütern, die nur durch Arbeit verschafft oder erhalten werden könnten. Alle Dinge, die für ein angenehmes Leben erforderlich seien, seien weder Erzeugnisse der freien Natur, noch wären sie unmittelbar gebrauchsfertig. Da es in der Natur des Menschen liege, lieber die Früchte der Arbeit anderer für sich zu beanspruchen als sich selbst anzustrengen, entstehe ein Bedürfnis nach Sicherung der eigenen Errungenschaften. Dieser Zustand der Unsicherheit zwingt die Menschen miteinander in gesellschaftliche Verbindung zu treten. Durch Schaffung einer Entscheidungsinstanz mit Strafgewalt würden die weltlichen Rechte und Besitztümer gesichert. Zweck und Grenzen der gesetzgebenden Gewalt seien alleine Frieden und öffentliche Wohlfahrt des Volkes. Locke nimmt hier nur kurz Bezug auf seine Theorie der Gesellschaftsgründung und seine Eigentumstheorie aus den „Two Treatises on Government“. Ohne eigenen Arbeitseinsatz könne kein Eigentum erworben werden. Ohne Eigentum wäre Leben aber unmöglich und der Selbsterhaltungsauftrag Gottes könnte nicht erfüllt werden.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Letter concerning Toleration, S. 82.

⁵⁸⁰ Letter concerning Toleration, S. 82.

⁵⁸¹ Second Treatise on Government, § 26 : „God, who hath given the World to Men in common, hath also given them reason to make use of the best advantage of Life, and convenience. The Earth, and all that therein, is given to Men for the Support and Comfort of their being. [...] no body actually has originally a private Dominion, exclusive of the rest of Mankind, in any of them, as they are thus in their natural state.“; § 27 : “Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all men, yet every Man has a Property in his own person. This no Body has any right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his.

„But besides their souls, which are immortal, men have also their temporal lives here upon earth; the state whereof being frail and fleeting, and the duration uncertain, they have need of several outward conveniences to the support thereof, which are to be procured or preserved by pains and industry; for those things that are necessary to the comfortable support of our lives, are not the spontaneous products of nature, nor do offer themselves fit and prepared for our use. This part, therefore draws on another care, and necessarily gives another employment. [...] But the pravity of mankind being such, that they had rather injuriously prey upon the fruits of other men's labour than take pains to provide for themselves; the necessity of preserving men in the possessions of what honest industry has already acquired, and also of preserving their liberty and strength, whereby they may acquire what they farther want, obliges men to enter into society with one another; that by mutual assistance and joint force, they may secure unto each other their properties, in the things that contribute to the comforts and happiness of this life. [...] This is the original, this is the use, and these are the bounds of the legislative, which is the supreme power in every commonwealth.“⁵⁸²

Die Grenzen des Gründungszwecks der bürgerlichen Gemeinschaft bestimmen zugleich den Umfang der Freiheit des Menschen bezüglich seines Seelenheils. Bei Überschreitung des Gründungszwecks entfällt die Entscheidungskompetenz des Staates. In Glaubensfragen solle jeder tun, wovon er in seinem Gewissen überzeugt sei. Nur wer den Geboten seines Gewissens folge, könne die Sorge um sein Seelenheil erfüllen. Wegen des absoluten Stellenwertes des Seelenheiles sei an erster Stelle Gehorsam gegenüber Gott geschuldet und erst an zweiter Stelle den bürgerlichen Gesetzen. Daraus folge aber kein passives Widerstandsrecht der Bürger gegenüber Gesetzen des Souveräns, die sie für ungesetzlich halten würden. Vielmehr müsse eine Privatperson die gesetzlich vorgeschriebene Handlung unterlassen und die obrigkeitliche Strafe dafür auf sich nehmen. Das Privaturteil einer Person würde einem Gesetz weder seine Verpflichtungskraft nehmen, noch einen Anspruch auf Aussetzung begründen. Bei Gesetzen außerhalb staatlicher Autorität sollen die Menschen nicht gegen ihr Gewissen verpflichtet sein. Locke greift für diesen Gedanken der Verpflichtungskraft auf eine Theorie zurück, die er in den „Two Tracts on Government“ verwendet hatte. Darin arbeitet er den Unterschied zwischen formaler und materialer Verpflichtungskraft⁵⁸³ von Gesetzen heraus. Die Menschen sollen immer zu passivem Gehorsam verpflichtet sein, weil der Befehl des

Whatsoever he then removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property.”

⁵⁸² Letter concerning Toleration, S. 82/84.

⁵⁸³ vgl. Ausführungen 2.2.5.

Magistraten selbst immer formal legitim sei. Die Legitimität des Befehls folge aus dem Willen Gottes und bestehe unabhängig vom Inhalt des Gesetzes. Im Falle inhaltlicher Unrechtmäßigkeit des Gesetzes versünde sich der Souverän gegenüber Gott. Dies habe aber keine Auswirkung auf die weiterhin bestehende formale Verpflichtungskraft. Die formale Verpflichtung zwingt den Handelnden aber nur im Einklang mit den Befehlen zu handeln, nicht auch im gleichen Sinne zu entscheiden, so bleibe das Gewissen der Menschen immer frei.⁵⁸⁴

„[...] it is easy to understand to what end the legislative power ought to be directed, and by what measures regulated, and that is the temporal good and outward prosperity of the society, and the only thing they seek and aim at in it; and it is also evident what liberty remains to men in reference to their eternal salvation, and that is, that every one should do what he in his conscience is persuaded to be acceptable to the Almighty, on whose good pleasure and acceptance depends his eternal happiness; for obedience is due in the first place to God, and afterwards to the laws. But some may ask, “What if the magistrate should enjoin any thing by his authority, that appears unlawful to the conscience for a private person?” [...] I say that such a private person is to abstain from the actions that he judges unlawful; and he is to undergo the punishment, which is not unlawful for him to unbear; for the private judgment of any person concerning a law enacted in political matters, for the public good, does not take away the obligation of that law, nor deserve a dispensation. But if the law indeed be concerning things that lie not within the verge of the magistrate’s authority; as for example, that the people [...] should be compelled to embrace a strange religion, and join in the worship and ceremonies of another church; men are not on these cases obliged by that law, against their consciences; for the political society is instituted for no other end, but only to secure every man’s possession of the things of this life. The care of each man’s soul and of the things of heaven, which neither does belong to the commonwealth, nor can be subjected to it, is left entirely to every man’s self.”⁵⁸⁵ “Thus the safeguard of men’s lives and of the things that belong unto this life, is the business of the commonwealth; and the preserving of those things unto their owners is the duty of the magistrate, and therefore the magistrate cannot take away these worldly things from this man [...] for a cause that has no relation to the end of civil government; I mean for their religion, which [...] does no prejudice to the worldly concerns of their fellow-subjects, which are the things that only belong unto the care of the commonwealth.”⁵⁸⁶

Sollte es zu Gesetzen kommen, die nicht von der Autorität der Obrigkeit gedeckt sind, gebe es hierfür keinen Richter auf Erden. Da Gott allein über dieses Vergehen der

⁵⁸⁴ Two Tracts on Government, Latin Tract, Translation, S. 16: “That if the magistrate, in so far as he is provided with legislative power, on his own authority commands a free and indifferent action of the subject by decree, the law – since its obligation is merely formal and not material – certainly binds the conscience. But it does not remove its liberty since to be obeyed it requires the assent of the will only.”

⁵⁸⁵ Letter concerning Toleration, S. 86.

⁵⁸⁶ Letter concerning Toleration, S. 88.

Obrigkeit entscheide, müssten die Bürger dies so hinnehmen. Denn die Obrigkeit wird ihre Gesetze als stärkere Macht gegenüber den Untertanen durchsetzen. Aber nicht die Anwendung der Gesetze, sondern die Frage der Rechtmäßigkeit des Vorgehens werde vor Gott entscheidend sein.

„But what if the magistrate believe such a law as this to be for the public good? I answer: as the private judgment of any particular person, if erroneous, does not exempt him from the obligation of law, so the private judgment, as I may call it, of the magistrate, does not give him any new right of imposing laws upon his subjects, which neither was in the constitution of the government granted him, nor ever was in the power of the people to grant [...] But what if the magistrate believe that he has a right to make such laws, and that they are for the public good; and his subjects believe the contrary? Who shall be judge between them? I answer, God alone: for there is no judge upon earth between the supreme magistrate and the people. [...] But what shall be done in the mean while? I answer: the principal and chief care of every one ought to be of his own soul first, and, in the next place, of the public peace.”⁵⁸⁷
“I only know what usually happens where controversies arise, without a judge to determine them. You will say then the magistrate being the stronger will have his will, and carry his point. Without doubt. But the question is not here concerning the doubtfulness of the event, but the rule of right.”⁵⁸⁸

3.2.2.5. Grenzen der Toleranz

Nach den Ausführungen zum grundsätzlichen Umfang der Duldungspflicht widmet sich Locke den Grenzen der Toleranz. Aus der Sorge um die Sicherheit des Staates⁵⁸⁹ folgen für Locke vier Ausnahmen der staatlichen Toleranzpflicht.

3.2.2.5.1. Offen gesellschaftsgefährdende Meinungen

Offen gesellschaftsfeindliche Meinungen sollten immer von der Toleranz ausgeschlossen sein. Hierzu sollten alle Kirchen zählen, die Meinungen predigen, die im Widerspruch zu den grundlegenden Regeln der bürgerlichen Gesellschaft stünden.

⁵⁸⁷ Letter concerning Toleration, S. 88.

⁵⁸⁸ Letter concerning Toleration, S. 90.

⁵⁸⁹ Ashcraft, Richard, Critical Assessments, S. 145: “Their exclusion from toleration is justified in the interest of the safety of the state.”

Diese Kirchen hätten kein Recht auf Verbreitung ihrer Lehren. Da aber keine Sekte das Fundament der Gesellschaft offen angreife, sei eine solche Gruppe selten.

„No opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society, are to be tolerated by the magistrate. But of those indeed examples in any church are rare. For no sect can easily arrive to such a degree of madness, as that it should think fit to teach, for doctrines of religion, such things as manifestly undermine the foundations of society, and are therefore condemned by the judgment of all mankind.”⁵⁹⁰

3.2.2.5.2. Verdeckt gesellschaftsgefährdende Meinungen

Gefährlicher seien Sekten, die die Grundlagen der Gesellschaft unterschwellig untergraben würden. Dies geschehe durch eine Beanspruchung besonderer Vorrechte für die Mitglieder ihrer Sekte. Diese Gruppierungen würden nicht offen ausdrücken, was sie wirklich lehren, sondern sie würden gesellschaftsgefährdende Doktrinen in freundliche Worte verpacken um etwaigen Eingriffen der Obrigkeit vorzubeugen. Durch leere Worte würden sie die Obrigkeit täuschen und zeitgleich das Fundament der Gesellschaft zu schwächen. Als Beispiele nennt Locke Sekten, die in Wahrheit lehren, dass Menschen nicht verpflichtet seien ihre Versprechen zu halten; dass Fürsten entthront werden könnten, wenn sie von ihrer Religion abweichen würden, oder dass der Sekte absolute Herrschaftsgewalt auch in weltlichen Dingen zustehe. Diese Inhalte würden nicht offen ausgesprochen, sondern in angepasste Aussagen verpackt. Wenn diese Gruppierungen predigten, dass es gegenüber Ketzern keine Bindung an Treu und Glauben gebe, würden sie im Klartext lehren, dass ihnen das Privileg zukomme, Versprechen brechen zu dürfen. Denn nur sie allein würden bestimmen, wer als Ketzer anzusehen sei. Auch die Behauptung, dass exkommunizierte Könige ihre Krone und Königreiche verwirken würden, enthalte in Wirklichkeit die Machtanmaßung Könige durch Exkommunikation zu entmachten. All jene Lehrinhalte würden darauf abzielen, sich unter dem Vorwand der Religion eine besondere Machtstellung in kirchlichen wie bürgerlichen Angelegenheiten zu verschaffen. Da keine Kirche irgendeine Macht in bürgerlichen oder eine Vorherrschaft in religiösen Angelegenheiten haben könne, müsse eine Duldung dieser

⁵⁹⁰ Letter concerning Toleration, S. 90.

Gemeinschaften zwingend verweigert werden. Zudem sei ein möglichst frühzeitiges Einschreiten geboten, um diese Gruppierungen daran zu hindern, sich selbst als Herrscher einzusetzen. Diese seien nämlich jederzeit bereit, eine Schwäche der Regierung auszunutzen.

„Another more secret evil, but more dangerous to the commonwealth, is when men arrogate to themselves, and to those of their own sect, some peculiar prerogative, covered with a specious show of deceitful words, but in effect opposite to the civil rights for the community. For example: we cannot find any sect that teaches expressly and openly, that men are not obliged to keep their promise; that princes may be dethroned by those that differ from them in religion; or that dominion of all things belongs only to themselves. For these things, proposed thus nakedly and plainly, would soon draw on them the eye and hand of the magistrate, and awaken all the care of the commonwealth to a watchfulness against the spreading of so dangerous an evil.”⁵⁹¹ “But nevertheless, we find those that say the same things in other words. What else do they mean, who teach that “faith is not to be kept with heretics?” Their meaning, forsooth, is, that the privilege of breaking faith belongs unto themselves: for they declare all that are not of their communion to be heretics, or at least may declare them whensoever they think fit. What can be the meaning of their asserting that “kings excommunicated forfeit their crowns and kingdoms?” It is evident that they thereby arrogate unto themselves the power of excommunication as the peculiar right of their hierarchy. [...] Who upon pretence of religion, do challenge any manner of authority over such as are not associated with them in their ecclesiastical communion; I say these have no right to be tolerated by the magistrate; as neither those that will not own and teach the duty of tolerating men in matters of mere religion. For what do all these and the like doctrines signify, but that they may, and are ready upon any occasion to seize the government, and possess themselves of the estates and fortunes of their fellow-subjects.”⁵⁹²

3.2.2.5.3. Kirchen, die unter fremder Herrschaft stehen

Auch Kirchen, deren Struktur dazu führe, dass ihre Mitglieder im Dienst eines anderen Souveräns stünden, dürften nicht geduldet werden. Durch eine Mitgliedschaft in diesen Kirchen würde eine absolute Gehorsamspflicht gegenüber dem Kirchenoberhaupt entstehen. Diese würde den Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit untergraben. Im Falle der Duldung dieser Kirchen würde die staatliche Regierung eine fremde Rechtsgewalt zulassen.

⁵⁹¹ Letter concerning Toleration, S. 90/92.

⁵⁹² Letter concerning Toleration, S. 92.

„That church can have no right to be tolerated by the magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, ipso facto, deliver themselves up to the protection and service of another prince. For by this means the magistrate would give way to the settling of a foreign jurisdiction in his own country, and suffer his own people to be listed, as it were, for soldiery against is own government..”⁵⁹³

Im Gegensatz zum „Essay concerning Toleration“ spricht Locke im „Letter concerning Toleration“ nicht ausdrücklich von einem Ausschluss von Katholiken oder Papisten, sondern erläutert seine Toleranzgrenzen nur am Beispiel der Mohammedaner. Dies veranlasste zu Diskussionen⁵⁹⁴, ob Locke damit implizit auch an dieser Stelle Katholiken oder Papisten von der Toleranz ausschließen wollte.

Aus welchem Grund Locke die Katholiken oder Papisten nicht explizit nennt, lässt sich nicht beantworten. Zu dieser Zeit war in England die offene Verweigerung staatlicher Toleranz gängige Praxis. Die Papisten und auch die gemäßigten Katholiken waren unbeliebt, weil die uneingeschränkte politische wie spirituelle Macht des Papstes gefürchtet war. Insbesondere die Papisten, Angehörige einer radikal katholischen Gesinnung, räumten den Beschlüssen des Papstes oberste Priorität und absoluten Gehorsam ein. Die meisten Zeitgenossen Lockes gingen davon aus, dass alle Katholiken ihr Gewissen dem Papst unterwerfen würden, und dass jeder christliche Monarch als absoluter Herrscher regierte.⁵⁹⁵ In seinem „Essay concerning Toleration“ hatte Locke noch offen und direkt für einen Ausschluss der Katholiken und vor allem der Papisten plädiert.⁵⁹⁶ Möglich erscheint, dass Locke im Letter die Toleranzgrenzen auf einer abstrakteren Ebene halten wollte, um eine ansprechende Basisargumentation zu schaffen. So gelingt es Locke seine Toleranzgrenzen allein mit der Gefährlichkeit bestimmter Gruppierungen für die Sicherheit des Staates zu

⁵⁹³ Letter concerning Toleration, S. 92/94.

⁵⁹⁴ Waldron, Jeremy, God, Locke and Equality, Christian Foundations of John Locke’s Political Thought, S. 218: “Let me ask whether it is accurate to say that Locke excluded Roman Catholics from religious toleration. It is commonly supposed that he did; but I have my doubts. The only explicit reference to Roman Catholics in the Letter seems to argue exactly the opposite.”

⁵⁹⁵ Ashcraft, Richard, Locke’s two treatises of government, S. 25: “What most people feared and disliked was the theory of political and religious authority they associated with the institutionalization of Catholicism. That is, Locke’s contemporaries believed that Catholics subjected their consciences to a spiritual tyranny exercised by the Pope, and that Catholic monarchs subscribed to a political theory of absolutism.”

⁵⁹⁶ Waldron, Jeremy, God, Locke and Equality, Christian Foundations of John Locke’s Political Thought, S. 222: “There was no particular reason for Locke to talk in code about the refusal of toleration for Catholics if that is what he believed. It was orthodox state practice in England at the time [...] Moreover Locke had no qualms about speaking explicitly about these issues in his early works on toleration, when he did clearly hold this views.”

rechtfertigen, ohne den Geltungsbereich durch namentliche Nennung bestimmter Kirchen einzuschränken. Dennoch zielen Lockes Ausführungen zu den Toleranzgrenzen deutlich auf die Gruppierung der Papisten ab. Inhaltlich ist Locke unverändert der Überzeugung, dass es im Staatsinteresse sei, nur toleranten Gruppen staatliche Toleranz zu gewähren.⁵⁹⁷

Die absolute Stellung des Papstes war konträr zu den Vorstellungen Lockes. Seine zentrale These war, dass jedes Individuum die Heilige Schrift mittels seines gottgegebenen Verstandes selbst auslegen könne und müsse. Vorgegebene Autoritäten könnten dem Einzelnen nicht den Weg zum Himmel weisen. Nur das eigene Studium der Gebote Gottes könne zum Seelenheil führen. Durch die alleinige Autorität des Papstes zur Interpretation der Heiligen Schrift werde diesem eine enorme politische Macht eingeräumt, die keiner Kirche aufgrund ihres Wesens zukommen könne. Denn für Locke ist neben dem Recht der Gesetzgebung die Gesetzesauslegung die höchste Macht in der Gesellschaft. Der Papst würde diese beiden höchsten Gewalten an sich reißen. Aus der Gehorsamspflicht gegenüber dem Papst ergebe sich zudem eine weitere gesellschaftsgefährdende Konsequenz: Dem Papst zufolge müsse einem ungläubigen oder exkommunizierten Herrscher nicht länger Treue und Gehorsam geleistet werden. Die Treuebindung der Untertanen an den Souverän war zur damaligen Zeit konstitutives Merkmal der Regierung. Alle Herrschaftsbeziehungen bauten auf Lehenseiden auf. Sobald diese gegenüber dem Souverän aufgekündigt werden dürften, würde das Herrschaftsgerüst des ganzen Landes in sich zusammenfallen. Toleranz sollte deshalb nur möglich sein, wo die staatliche Gewalt alle äußeren Bedingungen zur Erhaltung der Stabilität des Landes unter Kontrolle habe.⁵⁹⁸ Aufgrund dieser Überlegungen waren die Papisten in Lockes Augen eine ernste Bedrohung für England, die aufgrund zwingender staatlicher Interessen nicht toleriert werden konnten.

⁵⁹⁷ Susan Mendus, Introduction, in: On Toleration, S. 7: "Toleration cannot be extended to those who would themselves deny it to others. Nor can it be extended to those who would employ it in order to suppress rational argument and thus presume their own infallibility."; Baumgartner, Wilhelm, Naturrecht und Toleranz, S. 86.

⁵⁹⁸ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 262.

3.2.2.5.4. Atheisten

Die letzte Gruppe, der von staatlicher Toleranz Ausgeschlossenen, sind die Atheisten. Diese würden die Existenz Gottes leugnen und damit den Verpflichtungsgrund ihrer Versprechen aberkennen. Dadurch werde die Grundlage der menschlichen Gesellschaft gefährdet.

„Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.“⁵⁹⁹

Locke will die Atheisten aus mehreren Gründen von staatlicher Toleranz ausschließen. Voraussetzung für den Staat sei generell das Vorhandensein eines Glaubens. Ohne irgendeine Art von Glauben könne auch der zivile Staat nicht bestehen. Der Unterschied zwischen Heiden und Atheisten bestehe in der Furcht vor jenseitiger Bestrafung für begangene Sünden. Der Heide glaube an heidnische Götter und fürchte sich vor deren Bestrafung. Ein Atheist glaube nicht an höhere Wesen, die ihn im Jenseits für seine Sünden bestrafen werde. Atheisten würden sich deshalb nie vor einer Bestrafung im Jenseits fürchten. Ohne diese Furcht bestehe aber immer eine Gefährdung der zivilen Gesellschaft, die gerade auf der Einhaltung von Versprechen und Verträgen basiere. Damit wird Toleranz zu einem Vorrecht aller Gottgläubigen, selbst wenn sie Götzendienste verrichten.⁶⁰⁰ Solange sie einen Gott anerkennen, der die Einhaltung der moralischen Grundregeln der Gesellschaft gewährleistet, fallen sie unter das Schutzgebot der Toleranz.⁶⁰¹

Ohne Gesellschaftsvertrag würden die Menschen nach wie vor im Naturzustand leben. Der Grund weshalb sich die Menschen auf den Gesellschaftsvertrag eingelassen hätten, beruhe auf dem gegenseitigen Vertrauen, dass er von jeder Seite eingehalten werde. Die Macht, die hinter der Garantie der Einhaltung stehe, sei das Naturrecht. Dieses bestehe schon im Naturzustand und gelte ewig und unabänderlich für alle Zeit. Atheisten würden aber nicht unter den Geltungsbereich des Naturrechts fallen. In

⁵⁹⁹ Letter concerning Toleration, S. 94.

⁶⁰⁰ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 261.

⁶⁰¹ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 262.

seinen „Essays on the Law of Nature“ führt Locke aus, dass die Verpflichtungskraft des Naturrechts von der Anerkennung seines Gesetzgebers abhängt. Gesetzgeber des Naturrechts sei Gott. Wer die Existenz Gottes leugne, könne auch das Naturrecht und seine Verpflichtungen nicht anerkennen. Die Pflicht zur Einhaltung eines Versprechens resultiere aber aus dem Naturrecht. Ohne Verpflichtungskraft des Naturrechts für Atheisten würden auch deren Versprechen jede Gültigkeit verlieren. Kein Mitbürger könne sich auf das Versprechen eines Atheisten verlassen. Und ohne höhere Instanz würden keine Versprechen eingehalten.⁶⁰² Atheismus sei damit potentielle Anarchie.⁶⁰³

Eine weitere Konsequenz der Gottesleugnung sei die Aberkennung der Menschenrechte. Wer den Schöpfer der Menschen nicht anerkenne, könne auch den Menschen nicht als wertvolles Wesen akzeptieren. Denn der Mensch als Geschöpf Gottes leite seine Würde und die Rechte an seiner Person, sowie an der restlichen Schöpfung von Gott ab. Ohne die Anerkennung gottgegebener Rechte seien Atheisten eine ständige Bedrohung für allen anderen Menschen.⁶⁰⁴

Ein weiteres Argument Lockes liefert die Natur religiöser Toleranz als staatlich gewährtes Privileg. Die Notwendigkeit religiöser Toleranz folge aus dem Vorhandensein verschiedener Glaubensrichtungen. Innerhalb der jeweiligen Glaubensrichtungen bestehe die Pflicht des Gläubigen Gott öffentlich zu verehren. Nur durch die öffentliche Gottesverehrung könne man das eigene Seelenheil sichern. Diese Pflicht der Gläubigen müsse von der Obrigkeit toleriert werden. Wer aber keiner Religion angehöre, könne diesbezüglich auch keine staatliche Toleranz für sich

⁶⁰² So auch: Waldron, Jeremy, God, Locke and Equality, Christian Foundations of John Locke's Political Thought, S. 223: "Locke is assuming that the social fabric depends on commitments underpinned by the fear of God - people's ability to give undertakings to one another that can be relied on because they were given in the presence of God - undertakings that can lend some stability and predictability to human affairs."

⁶⁰³ Gough, J. W., The Development of Locke's Belief in Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 72: "Even his intolerance of atheism was a consequence of the same belief in the right of free individuals to form voluntary societies by consent; for the atheist, in disbelieving in God, disbelieves in the author of the law of nature. Such disbelief undermines the obligation to keep promises and contracts, which is what holds society together. Atheism, therefore, is potentially anarchy."

⁶⁰⁴ So auch: Waldron, Jeremy, God, Locke and Equality, Christian Foundations of John Locke's Political Thought, S. 227: "The atheist cannot really grasp the basis of the inalienability of human rights. And if he cannot grasp the point that a certain sort of respect is due to each one of God's human creatures as such, irrespective of what they have chosen or what their value is. The atheist, then, is not just a menace to society, but an inherent menace to every other human being."

beanspruchen.⁶⁰⁵ Toleranz sei ein Privileg, das nur demjenigen zustünde, der auch die notwendigen Voraussetzungen erfülle.

„Besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.“⁶⁰⁶

Diese Stelle im Letter wird von manchen Autoren⁶⁰⁷ als reines Gedankenexperiment Lockes betrachtet. Die Toleranzgrenze gegenüber Atheisten soll Locke nur gezogen haben, um zu verdeutlichen, dass es sich bei staatlich gewährter Toleranz immer um ein Vorrecht unter bestimmten Bedingungen handle. Tatsächlich soll die Variante eines konfessionslosen Bürgers für Locke niemals in Frage gekommen sein. Diesen Stimmen zufolge soll Locke der Obrigkeit im Letter indirekt das Zwangsrecht zugestehen, alle Menschen wenigstens zu einer formalen Mitgliedstellung innerhalb einer Kirche zu bewegen. Als Textbeleg führen sie folgende Stelle im Letter an:

„It may indeed be alleged that the magistrate may make use of arguments, and thereby draw the heterodox into the way of truth, and procure their salvation.“⁶⁰⁸

Ob diese Stelle wirklich so verstanden werden kann, erscheint fraglich. Gegen diese Auslegung sprechen mehrere Argumente unmittelbar aus dem Text des Letters. Der betreffende Satz wurde inhaltlich aus seinem Zusammenhang gerissen. In direktem Anschluss schreibt Locke, dass die Obrigkeit wie jeder andere Mensch versuchen dürfe, einen Irrenden durch Belehrung, Unterrichtung und Beweisführung von seinem Glauben zu überzeugen. Überzeugen sei aber gerade nicht befehlen. Eine Zwangsgewalt des Staates scheidet für Locke ausdrücklich aus. Insofern bleibt kein Raum für die Annahme einer indirekten staatlichen Zwangsgewalt.

⁶⁰⁵ Dunn, John, *The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?*, in: *From Persecution to Toleration*, S. 181: “‘Since an atheist repudiated the duty to worship God at all, he could have no such prior responsibility which merited protection against all earthly power.’”

⁶⁰⁶ Letter concerning Toleration, S. 94.

⁶⁰⁷ Hugelmann, Frank, *Die Anfänge des englischen Liberalismus: John Locke und der first Earl of Shaftesbury*, S. 248; Kessler, Sanford, *John Locke’s Legacy of Religious Freedom*, in: *John Locke, Critical assessment*, II, S. 199: “‘Surprisingly, Locke not denies toleration to atheists, but would authorize the government to teach religion and to urge all citizens to belong, at least nominally, to a church.’”; Besier, Gerhard, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 500; Kosselleck, Reinhart, *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, in: *Glaube und Toleranz*, S. 262.

⁶⁰⁸ Letter concerning Toleration. S. 14/16.

„But this is common to him with other men. In teaching, instructing, and redressing the erroneous by reason, he may certainly do what becomes any good man to do. [...] But it is one thing to persuade, another to command.“⁶⁰⁹

Zudem hat Locke selbst herausgestellt, dass der Glaube nicht dem Willen unterliegt und dass Strafen, die nur auf den Willen wirken, deshalb ineffektiv für die Annahme eines Glaubens sind. Etwas anderes kann auch nicht für Atheisten gelten. Wenn es nicht möglich sein soll, einen Gläubigen zu einem anderen Glauben zu zwingen, kann es erst recht nicht möglich sein, einen Atheisten zu irgendeinem Glauben zu bewegen. Außerdem müsste sich ein Gläubiger nach Lockes Auffassung immer aufgrund freiwilliger Zustimmung in eine religiöse Gemeinschaft begeben. Jede erzwungene Mitgliedschaft würde gegen das Wesen der Kirche und des Glaubens verstoßen. In Anbetracht dieser Hintergründe erscheint es überzeugender, dass Locke eine formale Mitgliedschaft in einer Kirche ausdrücklich gefordert hätte, wenn diese seiner Toleranzpolitik entsprochen hätte. Locke löst das Problem des Bürgers außerhalb jeder Glaubensgemeinschaft einfacher und konsequenter, indem er all jene als potentiell gesellschaftsgefährdend von staatlicher Toleranz ausnimmt. Sein Argument des Konfessionslosen als destabilisierender Faktor liefe ins Leere, wenn er diesen Typus Bürger gar nicht anerkennen würde.

3.2.2.6. Die religiösen Versammlungen

Im letzten Teil des Letters liefert Locke ein politisch-pragmatisches Argument für staatlich gewährte religiöse Toleranz. Um eine tatsächliche Umsetzung seiner Toleranzpolitik zu erreichen, musste der die Obrigkeit von deren Nutzen für die Gesellschaft überzeugen. Ausgangspunkt seiner Argumentation sind die religiösen Versammlungen. Diese galten zur damaligen Zeit als Ursprung von Aufständen und wurden als aufrührerisch und gesellschaftsbedrohlich bezeichnet. Daher wurden sie als gewichtiges Argument gegen die Gewährung religiöser Toleranz vorgebracht.

⁶⁰⁹ Letter concerning Toleration. S. 16.

„It remains that I say something concerning those assemblies, which being vulgarly called, and perhaps having sometimes been conventicles, and nurseries of factions and seditions, are thought to afford the strongest matter of objection against this doctrine of toleration.“⁶¹⁰

Locke untersucht dabei die Frage, wieso es bei religiösen Versammlungen in der Vergangenheit zu Aufständen gekommen sei und welchen Nutzen diese Versammlungen für die ganze Gesellschaft bringen könnten, wenn gegenseitige Toleranz geübt würde. Für Locke folgen aufrührerische Tendenzen in religiösen Versammlungen nicht aus ihrer Natur, sondern aus staatlicher Unterdrückung.

„But this has not happened by any thing peculiar unto the genius of such assemblies, but by the unhappy circumstances of an oppressed or ill-settled liberty.“⁶¹¹

Im Falle angewandter Toleranz würden Locke zufolge keine weiteren Aufstände entstehen. Wenn alle Kirchen Toleranz als Fundament ihrer eigenen Freiheit zu Grunde legten, würden diesbezügliche Ursachen von Unzufriedenheit und Feindseligkeit im Staat beseitigt. Die religiösen Versammlungen wären dann so friedfertig wie bürgerliche.

„These accusations would soon cease, if the law of toleration were once so settled, that all churches were obliged to lay down toleration as the foundation of their own liberty; and teach that liberty of conscience is every man's natural right, equally belonging to dissenters as to themselves [...] The establishment of this one thing would take away all ground of complaints and tumults upon account of conscience. And these causes of discontents and animosities being once removed, there would remain nothing in these assemblies that were not more peaceable, and less apt to produce disturbance of state, than in any other meetings whatsoever.“⁶¹²

Es bestehe kein Unterschied zwischen religiösen und bürgerlichen Versammlungen. Bei Anwendung der Toleranzlehre seien die religiösen Versammlungen sogar weniger gefährlich für die öffentliche Sicherheit und Ordnung als die bürgerlichen. Religiöse Versammlungen bestünden aus Menschen, die in ihrem Glauben übereinstimmen. Zwischen ihren Mitgliedern könne in diesem Punkt kein Streit entstehen. Bei bürgerlichen Versammlungen würden dagegen Menschen aller Glaubensrichtungen

⁶¹⁰ Letter concerning Toleration, S. 96.

⁶¹¹ Letter concerning Toleration, S. 96.

⁶¹² Letter concerning Toleration, S. 96.

zusammenkommen. In ihrer Mitte bestehe ein weit höheres Konfliktpotential. Zudem stelle eine Übereinstimmung in der Religion keine Verschwörung gegen das Gemeinwesen dar. Erst die staatliche Unterdrückung ihres Rechts auf Versammlung würde die Gläubigen zu Aufständen verleiten.

„You will say, that „assemblies and meetings endanger the public peace, and threaten the commonwealth.“ I answer: if this be so, why are there daily such numerous meetings in the markets, and courts of judicature? [...] You will reply, these are civil assemblies; but those we object against are ecclesiastical. [...] O, but civil assemblies are composed of men that differ from one another in matters of religion: but these ecclesiastical meetings are of persons that are all of one opinion. As if an agreement in matters of religion were in effect a conspiracy against the commonwealth: or as if men would be so much the more warmly unanimous in religion, the less liberty they had of assembling.”⁶¹³

Die besondere Gefährlichkeit von religiösen Versammlungen könne auch nicht aus einem nur auf Mitglieder beschränkten Zugang geschlossen werden. Es gäbe zahlreiche bürgerliche Versammlungen, die nicht jedermann offen stünden. Auch die Heimlichkeit der Treffen begründe keine aufrührerischen Tendenzen. Vielmehr seien diese religiösen Gruppierungen bisher zur Gemeinhaltung gezwungen gewesen, da ihnen die öffentliche Religionsausübung aufgrund staatlicher Verbote unmöglich gewesen sei.

„But it will be urged still, that civil assemblies are open, and free for any one to enter into; whereas religious conventicles are more private, and thereby give opportunity to clandestine machinations. I answer, that this is not strictly true: for many civil assemblies are not open to every one. And if some religious meetings be private, who are they, I beseech you, that are to be blamed for it? Those that desire, or those that forbid their being public?”⁶¹⁴

Wenn sich dagegen große Menschenmassen zur öffentlichen Verehrung innerhalb der Staatskirche treffen würden, habe dies keine staatsgefährdende Wirkung. Während die Regierung der eigenen Kirche günstig gesonnen sei, handle sie streng und unbarmherzig gegenüber anderen Gruppierungen. Wenn alle Kirchen gleiche Rechte genießen würden, wären auch deren religiöse Zusammenkünfte nicht länger gefährlich und der Staat müsste sich nicht bedroht fühlen. Alle Gläubigen wären dem Staat wegen der ihnen gewährten Toleranz wohlgesonnen. Die Tendenz zu

⁶¹³ Letter concerning Toleration, S. 98.

⁶¹⁴ Letter concerning Toleration, S. 98.

Aufständen entstamme nicht der Natur einer bestimmten Religion, sondern der Natur des Menschen. Jeder Mensch würde sich gegen die Beschränkung seiner Freiheit zur Wehr setzen.

„You will say, that religious communion does exceedingly unite men’s minds and affections to one another, and is therefore the more dangerous. But if this be so, why is not the magistrate afraid of his own church; and why does he not forbid their assemblies, as things dangerous to his government? You will say, because he himself is part, and even the head of them. [...] The magistrate is afraid of other churches, but not of his own, because he is kind of favourable to the one, but severe and cruel to the other.”⁶¹⁵ „Let him turn the tables: or let those dissenters enjoy but the same privileges in civils as is other subjects, and he will quickly find that these religious meetings will be no longer dangerous. For if men enter into seditious conspiracies, it is not religion inspires them to it in their meetings, but their sufferings and oppressions that make them willing to ease themselves. Just and moderate governments are every where quiet, every where safe. But oppression raises ferments, and makes men struggle to cast off an uneasy and tyrannical yoke [...] Believe me the stirs that are made proceed not from any peculiar temper of this or that church or religious society; but from the common disposition of all mankind, who, when they groan under heavy burden, endeavours naturally to shake off the yoke that galls their necks.”⁶¹⁶

Sobald der Staat jede religiöse Versammlung dulde, würden alle Gruppierungen außerhalb der Staatskirche von gefährlichen Gegnern zu stärksten Befürwortern des Staates werden. Die bisher unterdrückten Kirchen würden ihr Recht auf freien öffentlichen Kult so schätzen, dass es ihr höchstes Ziel werde, diesen Zustand zu bewahren. So würden die gefürchteten Gruppierungen zu Friedensbringern.

„Take away the partiality that is used towards them in matters of common right; change the laws, take away the penalties unto which they are subjected, and all things will immediately become safe and peaceable: nay those that are averse to the religion of the magistrate, will think themselves so much the more bound to maintain the peace of the commonwealth, as their condition is better in that place than elsewhere; and all the several separate congregations, like so many guardians for the public peace, will watch one another, that nothing may be innovated or changed in the form of government: because they can hope for nothing better than what they already enjoy; that is an equal condition with their fellow-subjects, under a just and moderate government. [...] How much greater will be the security of a government, where all good subjects, of whatsoever they be, without any distinction upon account of religion, enjoying the same favour of the prince, and the same benefit of the laws, shall become the

⁶¹⁵ Letter concerning Toleration, S. 98.

⁶¹⁶ Letter concerning Toleration, S. 100.

common support and guard of it; and where none will have any occasion to fear the severity of the laws, but those that do injuries to their neighbours, and offend against civil peace!”⁶¹⁷

Aufgrund der pragmatischen Argumentation Lockes wird in der Literatur die Frage diskutiert, ob es Locke im Letter um die Stärkung des Staates ging oder um die Stärkung der Religionsfreiheit. Während einige Stimmen⁶¹⁸ im Letter eine klare Bevorzugung der Staatssicherheit sehen, plädieren andere für einen liberalen Ansatz Lockes in Richtung Religions-, Rede- und Versammlungsfreiheit.

Die Befürworter der Staatssicherheit argumentieren, dass sich bei der Untersuchung der „Two Tracts“, des „Essays“ und des „Letters concerning Toleration“ nur auf den ersten Blick eine Entwicklung Lockes im Bezug auf die Toleranzfrage zeige. Während Locke in den „Two Tracts“ noch davon ausgehe, dass staatlich gewährte religiöse Toleranz Unruhe im Staat begünstige, vertrete er im Letter die Meinung, dass staatliche Duldung zu Frieden und Stabilität beitrage. Darin soll aber kein innerer Wandel der Einstellung Lockes liegen. Nur seine Perspektive in der Frage, was die Sicherheit des Staates mehr bedrohe und wie man dem am besten begegne, habe sich verschoben.⁶¹⁹ So soll Locke aufgrund von Nützlichkeitsabwägungen zu der Überzeugung gelangt sein, dass religiöse Freiheit der Erlangung von Frieden im Staat am besten dienen würde. Kelly⁶²⁰ zufolge soll die Sicherheit des Staates auch im Letter das höchste politische Ziel Lockes gewesen sein. Nach 1660 soll er nur aus zwei Gründen von seiner Auffassung aus den „Two Tracts“ abgerückt sein: Zum einen habe

⁶¹⁷ Letter concerning Toleration, S. 102.

⁶¹⁸ Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 203: "It seems that Locke's final solution to the problem of religious persecution and intolerance is to subordinate religion to civil power."

⁶¹⁹ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 143 f.: "In each of the three works considered the prudential case of toleration varies. In the Two Tracts Locke suggested that toleration would invite anarchy and disorder, in the Essay and Letter he argued that toleration of practices consistent with civil order was most likely to contribute to peace and stability. In each case what differs is the perception of the threat posed to the social order, and the policy most likely to remedy it."; Marshall, John, Resistance, Religion and Responsibility, S. 63: "He might have come to think that toleration was the best way to secure the peace as an adoption for an hedonic psychology which asserted that men could only follow the path which they thought led to spiritual happiness and a general political view that toleration would promote peace, or at least have come to think that a greater degree of toleration was now practicable in England."

⁶²⁰ Kelly, P. J., John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration, in: John Locke, A Letter concerning Toleration in focus, S. 132: "The maintenance of civil peace and stability is the most important political goal underlying all of his political writings from the Two Tracts to the Two Treatises and Letters on Toleration."; ders., S. 141: "Thus the Essay on Toleration reflects the same conservative commitment to the maintenance of social stability and peace, and the assertion of the rule of law as the means to that end, that is found in the Two Tracts."; ders., S. 133: "However, Locke's use of the same conceptual framework in his defence of toleration in the later Essay and Letters on Toleration entails the same concern for political stability and control, and the subordination of individual judgement before the legitimate authority of civil magistrate."

er erkannt, dass die politischen Kosten für die Erzwingung religiöser Einheit zu hoch waren. Ihm sei bewusst geworden, dass die Mehrheit der Menschen ein Bedürfnis nach Respektierung ihrer Meinungen in Glaubensfragen habe. Das Prinzip religiöser Freiheit soll Locke nur ausgeformt haben, um diesem Bedürfnis gerecht zu werden und so eine Quelle öffentlichen Unmuts zu beseitigen. Trotz seines Plädoyers für Toleranz soll er nicht die Freiheit des Gewissens oder der Religion an sich, sondern die Stärkung des Staates angestrebt haben. Zum anderen seien Locke die Gefahren einer absolutistischen Regierung bewusst geworden. Er habe erkannt, dass die unbeschränkte Macht des Souveräns, wie er sie in seinen „Two Tracts“ noch befürwortet hatte, die religiösen Diskussionen und den daraus resultierenden Unfrieden im Staat nicht zu beseitigen vermochte.⁶²¹ Locke spreche im Letter davon, dass in den meisten Fällen die Regierung mehr Verantwortung für religiöse Konflikte trage als die Kirchen, da es ohne staatliche Unterstützung kaum religiöse Verfolgung geben könne.⁶²² Zur Umsetzung seiner Staatsschutzinteressen habe Locke im Letter versucht, einerseits staatliche Eingriffsbefugnisse zu beschränken und andererseits ein Umdenken innerhalb der Kirchen anzuregen. Im Rahmen der Umformung beider Institutionen sollte die weltliche Obrigkeit zwar weiterhin Letztentscheidungssträger sein, diese politische Macht aber nicht zur Unterdrückung der Kirchen ausnutzen. Das Christentum sollte im Gegenzug toleranter werden und sich dem Missbrauch politischer Macht widersetzen, statt sich seiner zu bedienen.⁶²³ Durch die gegenseitige Toleranz der Kirchen sollte Frieden im Staat hergestellt werden.⁶²⁴ In diesem Zusammenhang soll für Locke nicht die Frage der Gewissensfreiheit ausschlaggebend gewesen sein, sondern die politische Frage staatlichen Machtumfangs in

⁶²¹ Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 203: "Locke renounced absolutism because he came to believe that the unlimited political power he granted the magistrate in the Two Tracts was ultimately a graver threat to civil peace than either clerical ambition or religious zeal."

⁶²² Letter concerning Toleration, S. 34, 110; Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 204: "In A Letter on Toleration Locke confirms this judgement by subtly indicating that in most cases government bears more responsibility for religious conflict than do churches." [...] "Locke identifies political tyranny as the ultimate cause of religious persecution at several points in the Letter. Such persecution, he implies, is hardly possible without the coercive power of government to support it."

⁶²³ Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 204: "Locke sought to transform Christianity into a faith which would oppose rather than tolerate the abuse of political power."

⁶²⁴ Kessler, Sanford, John Locke's Legacy of Religious Freedom, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 191: "Locke wants to establish the secular authority's supremacy over the churches, albeit, without enabling the government to use religion in a scheme of oppression. He would limit religious freedom to forms of worship that have no destabilizing political consequences. He hoped the free churches would teach civic virtue and promote civil peace."

Glaubensfragen.⁶²⁵ Eine Sicherung staatlicher Restmacht in Glaubensfragen erreiche Locke durch seine Toleranzgrenzen. In Verdachtsfällen gesellschaftsgefährdender Lehren blieben die Grenzen zwischen religiösem und staatlichem Bereich weiterhin undefiniert.⁶²⁶ Das Recht der Kirche auf Freiheit des Glaubens entfalle immer dann, wenn die Obrigkeit das Gemeinwesen als gefährdet betrachte. In diesen Fällen habe die Obrigkeit nicht nur das Recht, sondern die Pflicht einzuschreiten.⁶²⁷ Damit hätten für Locke die Bedürfnisse der Gesellschaft immer Vorrang gegenüber den Bedürfnissen der Kirchen.⁶²⁸ Konsequenterweise habe Locke auch die Toleranzgrenzen gegenüber Katholiken und Atheisten aufgrund politischer Interessen gezogen, nicht aufgrund einer Werthaltigkeit des Glaubens an sich.⁶²⁹ Atheisten könnten nicht geduldet werden, weil die Gesellschaft nicht auf die Einhaltung ihrer Versprechen vertrauen könnte. Da Atheisten weder an Gott noch an ein Leben nach dem Tod glaubten, bedürften sie keiner Toleranz in Glaubensfragen. Locke zufolge sollten sie aber auch kein Recht haben, ihren Unglauben in der Öffentlichkeit kund zu tun, da gerade der Glaube für die Einheit des Staates entscheidend sei.⁶³⁰ Auch die

⁶²⁵ Windstrup, George, *Freedom and Authority: The Ancient Faith of Locke's Letter on Toleration*, In: *Review of Politics* 44, 1982, S. 258: Locke's ultimate grounds are political, not epistemological."; ders., S. 243: "Though Locke denies that coercion in the name of religion is either practical or warranted by divine command, he never justifies liberty of conscience as a good in itself."; Gough, J. W., *The Development of Locke's Belief in Toleration*, in: *John Locke, A Letter concerning Toleration in focus*, S. 60: "For Locke the essential question was thus a political one. It was not a question of freedom of conscience, or of intellectual freedom, in the abstract. It was a question of the extent of the power of the civil magistrate in religious affairs."

⁶²⁶ Kessler, Sanford, *John Locke's Legacy of Religious Freedom*, in: *John Locke, Critical Assessment*, Volume II, S. 198: "[...] that his concern for safeguarding the secular realm was far greater than his concern for the sacred. [...] when he defines the scope of religious freedom, the boundary insulating religion from political control is not as fixed and immovable as he claims. Indeed, he allows the government significant authority to abridge the form of churches whose doctrines or practices are likely to endanger civil interests."

⁶²⁷ Grimsehl, Hans-Martin, *Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Toleranzauffassung bei John Locke und Samuel von Pufendorf*, in: *John Locke, Wissenschaftliches Kolloquium*, S. 220; Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 30: "Lockean toleration extends to speculative religious belief, but never to actions inimical to the welfare of society."

⁶²⁸ Windstrup, George Alan, *Politic Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 31: "In cases where there is a conflict between ordinarily acceptable religious practices and the requirements of society, the needs of society always take priority over the imagined demands of theology."; Kessler, Sanford, *John Locke's Legacy of Religious Freedom*, in: *John Locke, Critical Assessment*, Volume II, S. 198: "When Locke discusses the government's power over religious rites and ceremonies, he indicates that laws enacted for the safety and security of society always take precedence over the requirements of faith."

⁶²⁹ Shapiro, Ian, *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, Introduction, S. xiv: [...] defines the limits to toleration in political terms by reference to when beliefs or actions become threatening to others, not by reference to any claim about the validity of the beliefs themselves."; Aaron, Richard I., *John Locke*, S. 304: "He was foremost in his demand for toleration. If he advocated certain limitations to complete toleration he advocated them on political rather than on religious grounds."

⁶³⁰ Dunn, John, *Measuring Locke's Shadow*, In: *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, S. 276 f.: "With atheists the issue for Locke was simpler and even more decisive. Since they disbelieved in either Gods or an afterlife, they could scarcely stand in need of religious toleration. But on Locke's account they also had no right to avow their disbelief in public, since that belief itself was in his eyes all too devastatingly practical: a menace to the entire structure of motivation which rendered human beings minimally fitted to live with one another."

Frage der Toleranz gegenüber Katholiken sei für Locke ein klassisches Thema politischer Abwägung gewesen. Der Souverän als Träger öffentlicher Verantwortung sei verpflichtet alle Gefahren und Vorteile einer Religion gegeneinander abzuwägen und zu Gunsten seiner Untertanen zu entscheiden.⁶³¹ Diese Abwägung aus Staatssicherheitsgründen würde zu Lasten der Katholiken ausfallen, da sie dem Papst absoluten Gehorsam schuldeten und damit immer potentiell gesellschaftsgefährdend seien. Eine staatliche Tolerierung des Katholizismus schied damit für Locke aus politischen, nicht aus religiösen Gründen aus.

Andere Stimmen in der Literatur sehen im Gegensatz hierzu eine liberale Zielsetzung im Letter. Ihnen zufolge wollte Locke eine klare Grenzziehung zwischen den Interessen und Eingriffsbefugnissen des Staates im Gegensatz zu den Interessen der Bürger. Locke soll anhand des Beispiels Kirche die generelle Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft von staatlichen Beschränkungen dargestellt haben⁶³², resultierend aus dem naturgegebenen Recht des Menschen an seiner eigenen Person.⁶³³ Für sie ist die von Locke befürwortete Toleranz in Glaubensfragen stark verbunden mit der Rede-, Gedanken- und Gewissensfreiheit.⁶³⁴ Lockes Ruf nach Toleranz sei zudem ein Verlangen nach Gleichheit.⁶³⁵ Der spezielle Grund für Toleranz liege im Verständnis der Subjektivität von Meinungen und der grundlegenden Privatheit der Gedanken.⁶³⁶ So habe jeder das gleiche Recht, von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt zu sein und diese Überzeugung offen zu

⁶³¹ Dunn, John, *Measuring Locke's Shadow*, In: *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, S. 276 f.: "Any form of political allegiance is a practical belief, and Catholicism, as Locke construed it, was incipiently a form of political allegiance. The decision on whether or not to tolerate it was therefore a classic issue of political judgment, a matter of assessing the balance of threats and advantages, and acting for the benefit of the subjects for whom a sovereign holds public responsibility."

⁶³² Grimsehl, Hans-Martin, *Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Toleranzauffassung bei John Locke und Samuel von Pufendorf*, in: *John Locke, Wissenschaftliches Kolloquium*, S. 216; Windstrup, George Alan, *Political Christianity: Locke's Theology of Liberalism*, S. 19: "The toleration advocated by Locke is that which concerns speculative religious opinion, though freedom of speech and assembly in the area of theological discussion is closely related to freedom of communication generally. The work can thus be said to exemplify the philosopher's concern for the liberation of individual behaviour from the arbitrary constraints of government."

⁶³³ Fritsch, Matthias J., *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung*, S. 368.

⁶³⁴ Dunn, John, *Measuring Locke's Shadow*, In: *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, S. 273: "Contemporary liberals have quarried these texts principally for components of a potentially decisive secular defence of freedom of speech, thought and worship."

⁶³⁵ Windstrup, George Alan, *Freedom and Authority: The Ancient Faith of Locke's Letter on Toleration*, In: *Review of Politics* 44, 1982, S. 242: "The core of the intolerance which defines and safeguards Locke's general commitment to liberty is nothing less a pledge to equality."

⁶³⁶ Windstrup, George Alan, *Freedom and Authority: The Ancient Faith of Locke's Letter on Toleration*, In: *Review of Politics* 44, 1982, S. 242: "The Letter particular rational for toleration rests upon an understanding of politics as the interplay of inherently subjective human wills." ders., S. 246: "The rights of conscience are secured in an inescapable fact, the essential privacy of each man's thought."

zeigen.⁶³⁷ Hieraus folge die Freiheit des Gewissens als Grundrecht.⁶³⁸ Locke stelle die ehrliche Suche des Individuums über die tradierten Inhalte vorgegebener Autoritäten und erzeuge so ein individualistisches Christentum, das innere Überzeugung über Kultus und Dogma stelle.⁶³⁹ Aufgrund der Kombination von Gleichheit und Gewissensfreiheit werde jeder staatliche Zwang in Glaubensfragen zum Verstoß gegen die naturgegebenen Menschenrechte.⁶⁴⁰

Beide Deutungsansätze in der Literatur liefern nachvollziehbare Argumente. Es bleibt jedoch die Frage, ob Lockes Thesen im Sinne einer Entweder-Oder-Frage betrachtet werden sollten. Gerade die Vielseitigkeit der Lockeschen Argumente erschwert eine Festlegung auf eine bestimmte Zielsetzung. Aus diesem Grund erscheint es überzeugender, dass sich Locke als Vermittler zwischen den widerstreitenden Parteien verstanden wissen wollte. Er versuchte allen Beteiligten gerecht zu werden, indem er das dringliche praktische Ziel des Staatsschutzes und der Bereinigung vorhandener Missstände in der Kirche mit der liberalen Gesinnung einer allseitigen Duldungspflicht in Glaubensfragen kombinierte.⁶⁴¹ Locke erkennt, dass der Staatsschutz nur erreicht werden kann, wenn das einzelne Individuum darin bestärkt wird autonom zu denken. Die Selbständigkeit des Einzelnen muss auch auf Glaubensfragen ausgedehnt und von allen staatlichen und kirchlichen Autoritäten anerkannt werden. Das individuelle Gewissen wird zum alleinigen Träger wahrer Religiosität und die Rücksicht auf das Gewissen des Einzelnen zur christlichen Tugend.⁶⁴² Der mündige Staatsbürger und Gläubige wird zum Ausgangspunkt einer neuen Gesellschaftsordnung. Locke versucht so einerseits eine Gleichheit der Konfessionen und eine umfassende Freiheit des Menschen von vorgegebenen

⁶³⁷ Windstrup, George Alan, Freedom and Authority: The Ancient Faith of Locke's Letter on Toleration, In: Review of Politics 44, 1982, S. 249: "Toleration finds its true basis in neither the supposition nor the rejection of a true religion, but rather in the practical insight that no man can be denied the equal right of supposing the truth of his own belief."

⁶³⁸ Kraynak, Robert P., John Locke: From Absolutism to Toleration, In: American Political Science Review, 74, 1980, S. 66: "Hence, in the Letter, for the sake of civil peace, he presents liberty of conscience as a right."

⁶³⁹ Crous, Ernst, Die Religionsphilosophischen Lehren Lockes, S. 87.

⁶⁴⁰ Grimsehl, Hans-Martin, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Toleranzauffassung bei John Locke und Samuel von Pufendorf, in: John Locke, Wissenschaftliches Kolloquium, S. 217.

⁶⁴¹ S.a. Dunn, John, The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?, in: From Persecution to Toleration, S. 174: "In one crucial respect Locke always continued to see toleration in the last instance, as he had done in his earliest extended writings, from an essentially political view: as a practical issue of statescraft which no holder of state power could be freed from the the responsibility of judging for himself. But by the time he wrote the Epistola he had come to combine this consistently political perspective with an unyielding conviction of the priority of individual religious duty over terrestrial public right."

⁶⁴² Fischer, Paul, Die Religionsphilosophie des John Locke, S. 33.

staatlichen wie kirchlichen Autoritäten zu erreichen,⁶⁴³ andererseits bleibt die staatliche Duldungspflicht ein Privileg. Es kann nur vom Staat gewährt und von diesem in Ausnahmefällen wieder entzogen werden.⁶⁴⁴ Wann diese Ausnahmesituation besteht, entscheidet allein die staatliche Obrigkeit. Auf diese Weise kombiniert Locke in seinem Plädoyer für religiöse Toleranz den liberalen Gedankenansatz für mehr Gleichheit und Freiheit mit dem politisch-pragmatischen Ziel der Staatsstabilität unter Beibehaltung staatlicher Letztentscheidungsmacht. So bettet er seinen individualistisch-liberalen Vorschlag in die Tradition staatlicher Machtbefugnisse und sichert sich die grundsätzliche Zustimmung aller Beteiligten.

3.2.2.7. Schlussplädoyer Lockes

Zum Schluss des Letters stellt Locke noch einmal fest, dass die Religionsstreitereien in der christlichen Welt nicht durch die unterschiedlichen Meinungen erzeugt worden seien, sondern durch die Verweigerung der Toleranz. Die Intoleranz rühre vom Zusammenwirken von Kirche und Staat her. Wenn sich beide Institutionen innerhalb ihrer Grenzen halten würden und sich der Staat nur um die weltliche Wohlfahrt des Gemeinwesens und die Kirchen nur um die Erlangung des Seelenheils kümmern würde, könnte es keine Konflikte geben.

„It is not the diversity of opinions, which cannot be avoided; but the refusal of toleration to those that are of different opinions, which might have been granted, that has produced all the bustles and wars, that have been in the Christian world, upon account of religion.”⁶⁴⁵ “This is the unhappy agreement that we see between the church and the state. Whereas if each of them would contain itself within the bounds, the one attending the worldly welfare of the commonwealth, the other to the salvation of souls, it is impossible that any discord should ever have happened between them.”⁶⁴⁶

⁶⁴³ Fischer, Paul, Die Religionsphilosophie des John Locke, S. 34.

⁶⁴⁴ Dunn, John, The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?, in: From Persecution to Toleration, S. 178: “Toleration is a privilege- an immunity from legal regulation – to which individuals are entitled because of the priority of their religious needs and duties over their secular obligations, and only in so far as their interpretations of these needs and duties in no way imperils the civil interests or rights of any of their fellow citizens [...] Wherever even the sincerest of beliefs encroaches upon the interests or rights of others, it ceases to be intrinsically private; and it is the magistrate’s responsibility to judge the incidence if such encroachments and to restrain them accordingly.”

⁶⁴⁵ Letter concerning Toleration, S. 108.

⁶⁴⁶ Letter concerning Toleration, S. 110.

Um Frieden zu stiften, appelliert Locke an die Vernunft der Obrigkeit und die Rückbesinnung der Geistlichen auf ihre wahre Aufgabe.

„God Almighty grant, I beseech him, that the Gospel of peace may at length be preached, and that civil magistrates, growing more careful [...] direct all their counsels and endeavours to promote universally the civil welfare of all their children [...] and that all ecclesiastical men, who boast themselves to be the successors of the apostles, walking peaceably and modestly in the apostles' steps, without intermeddling with state affairs, may apply themselves wholly to promote the salvation of souls.“⁶⁴⁷

3.3. Nachfolgende Letters

Ein Jahr nach der Veröffentlichung des „Letter concerning Toleration“ erschien 1690 eine Erwiderungsschrift mit dem Titel: „The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd“. Dieses Werk wurde anonym veröffentlicht. Urheber der Schrift war Jonas Proast.⁶⁴⁸ Jonas Proast war High Church Kaplan in All Souls, Oxford und gab die Position der anglikanischen High Church gegen Toleranz wieder.

Noch im selben Jahr antwortete Locke mit einem „Second Letter on Toleration“ unter dem Pseudonym Philantropus.⁶⁴⁹ 1691 veröffentlichte Proast anonym seine Erwiderung darauf mit dem Titel „A Third Letter concerning Toleration, in Defence of the Argument of the Letter concerning Toleration briefly Consider'd and Answer'd“. 1692 konterte Locke wieder als Philantropus mit seinem „Third Letter for Toleration“. ⁶⁵⁰ Erst 1704 antwortete Proast auf Lockes „Third Letter for Toleration“ unter dem Pseudonym Philochristus mit seinem „Second Letter to the

⁶⁴⁷ Letter concerning Toleration, S. 112.

⁶⁴⁸ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 163; Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion and Responsibility, S. 370: „In 1690 and 1691 he composed two works that voiced the high-church Anglican case against religious toleration, the first of which assaulted Locke's Letter Concerning Toleration. [...] Jonas Proast was a high-church former chaplain of All Souls, Oxford.“; Bourne, H. R. F., The Life of John Locke, Volume II, S. 182: „The Argument of the Letter concerning Toleration briefly Consider'd and Answer'd which was written by Jonas Proast, and published at Oxford in April 1690.“

⁶⁴⁹ Bourne, H. R. F., The Life of John Locke, Volume II, S. 182.

⁶⁵⁰ Bourne, H. R. F., The Life of John Locke, Volume II, S. 182.; Excerpts from A Third Letter concerning Toleration, in: John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, The Thomas Hollis Library 2010, S. 69ff.

Author of the Three Letters for Toleration". Im Oktober desselben Jahres verstarb Locke. Es wurde aber noch der Beginn seiner Antwort mit dem Titel: „A Fourth Letter for Toleration“ aufgefunden.⁶⁵¹

Im Anschluss werden die entscheidenden Argumentationen beider vorgestellt. Es wird dabei auf die Arbeit Peter Nicholsons⁶⁵² Bezug genommen, der die inhaltlichen Komponenten der Auseinandersetzung ausführlich dargelegt hat. Zunächst wird der Standpunkt Proasts dargestellt. Proasts zentrale These gegen die Toleranzschrift Lockes ist, dass die Anwendung von Strafen und körperlicher Gewalt sinnvoll und jedenfalls indirekt nützlich sei, um die Menschen zu dem einen wahren Glauben zu führen. Locke nahm die Schrift Proasts sehr ernst. Er offenbarte im gesamten Verlauf der Diskussion nie seine Autorschaft, weder für den Ausgangs-Letter, noch für die folgenden Toleranzschriften. Locke argumentierte in allen Folgeschriften in der dritten Person und ergriff so wie ein Außenstehender Partei für die Argumente aus dem Ursprungs-Letter.⁶⁵³ In den folgenden Toleranzschriften greift er immer einzelne Thesen Proasts auf, um sie mithilfe der betreffenden Stellen aus dem Ausgangs-Letter inhaltlich zu widerlegen. Lockes dialektische Herangehensweise unter Anwendung eines Pseudonyms machen ihn zu einem Verteidiger seiner eigenen Ausgangsargumentation. Die Anonymität verschafft Locke den Vorteil sich nicht auf seine ursprünglichen Argumente festlegen lassen zu müssen, sondern durch eine freie und angepasste Argumentation auf die Thesen Proasts reagieren zu können. Locke will Proast dazu bringen, das Thema Toleranz nochmals zu überdenken. Er ist der Überzeugung, dass Proast erkennen würde, dass Duldsamkeit gegenüber Andersdenkenden das Kennzeichen der wahren Kirche sei und dass die Befürwortung von Gewaltanwendung in Glaubensfragen nur das Resultat voreingenommener Überlegungen darstelle.

„I am not without some hopes to prevail with you to do that yourself, which you say is the only justifiable aim of men differing about religion, even in the use of the severest methods viz. carefully

⁶⁵¹ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 163 f.

⁶⁵² Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 163ff.

⁶⁵³ Milton, J. R., Locke's life and times, in: The Cambridge Companion to Locke, S. 18: "Locke replied with a Second Letter concerning Toleration, which appeared later that summer. Locke chose not to reveal his identity – he used the pseudonym Philantropus – and wrote as though he were a third party taking side of the author of the original letter."

and impartially to weigh the whole matter, and thereby to remove that prejudice which makes you yet favour some remains of persecution: promising myself that so ingenious a person will either be convinced by the truth which appears so very clear and evident to me: or else confess, that, were either you or I in authority, we should very unreasonably and very unjustly use any force upon the other, which differed from him, upon any pretence of want of examination.”⁶⁵⁴ [...] “For the true way to try such speculations as these is, to see how they will prove when they are reduced into practice.”⁶⁵⁵

3.3.1. Proasts Argumente

Lockes Toleranzpolitik ist für Proast nicht geeignet den Interessen der wahren Religion zu dienen. Die christliche Religion könne keine Vorteile aus der toleranten Haltung ziehen. Vielmehr befürchtet Proast eine Schwächung des einen wahren Glaubens, wenn den verschiedenen Gruppierungen außerhalb der Staatskirche freie Verbreitung und gleichberechtigte Anerkennung versprochen werde.

„It seems hard to receive how the author of that letter should think to do any service to religion in general, or to the Christian religion, by recommending and persuading such toleration [...] I see no reason, from any experiment that has been made, to expect that true religion would be a gainer by it.”⁶⁵⁶

Proast stimmt Locke darin zu, dass es nur eine wahre Religion gebe. Der aufrichtige Glaube an diese eine Religion sei notwendig für die Errettung der Seelen. Grundsätzlich ist auch Proast gegen die Anwendung von Strafen und körperlicher Gewalt in Glaubensangelegenheiten. Auch für ihn müsse an erster Stelle jeder aus freien Stücken und eigenem Antrieb den wahren Glauben als solchen erkennen und konsequent annehmen. Der Glaube an die wahre Religion gelange dabei grundsätzlich durch Verstand und Argumente in den Menschen.⁶⁵⁷ Bis zu diesem Punkt sind sich Proast und Locke einig. Doch Proast geht in seiner Argumentation weiter als Locke. Er folgert, dass es nur die eine wahre Religion auf der Welt gäbe,

⁶⁵⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The works of John Locke, Vol. VI, S. 61f.

⁶⁵⁵ A Second Letter concerning Toleration, in: The works of John Locke, Vol. VI, S. 62.

⁶⁵⁶ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 62.

⁶⁵⁷ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 165: "In his First Reply, Proast accepts Locke's points that there is but one true religion, that a man must believe it to be the true if he is to be saved and that this Belief is to be wrought in men by Reason and Argument, not by Outward Force and compulsion."

wenn alle ihrer Sorgfaltspflicht in Glaubensfragen nachkommen würden.⁶⁵⁸ Eine Gewaltanwendung in Glaubensfragen müsse demnach unterbleiben, wenn alle Menschen mit der notwendigen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit nach der wahren Religion suchen würden. Die tatsächliche Existenz einer großen Anzahl verschiedener Religionen sei aber der Beweis dafür, dass manche Menschen unzureichend nach der wahren Religion gesucht hätten.⁶⁵⁹ Diese Ausgangssituation in der gelebten Wirklichkeit fordere eine Ausnahme-Reaktion. Das Grundproblem des Dissent bestehe darin, dass der eigene Wille der Abweichler zu schwach oder voreingenommen sei, um den wahren Glauben ohne dritte Hilfe erkennen zu können. Die Suche nach dem heilbringenden Glauben könne in diesem Fall einzig durch äußere Reize vorangetrieben werden. Strafen und körperliche Gewalt könnten so indirekt als Katalysator wirken und für die wahre Religion von Nutzen sein.

„And then you give us the scheme of his [Locke spricht von sich in dritter Person] arguments. 1. There is but one way of salvation, or but one true religion. 2. No man can be saved by this religion, who does not believe it to be the true religion. 3. This belief is to be wrought in men by reason and argument, not by outward force and compulsion. 4. Therefore such force is utterly of no use for the promoting of the true religion, and the salvation of souls. 5. And therefore nobody can have any right to use any force or compulsion, for he bringing men to the true religion.”⁶⁶⁰ [...] The first two propositions you say, you agree to. As to the third you grant that force is very improper to be used to induce the mind to assent the truth. But yet you deny that force is utterly useless for the promoting true religion, and the salvation of men’s souls.”⁶⁶¹ „[...] no man can fail of finding the way of salvation, who seeks it as he ought.”⁶⁶²

Abweichler müssten zum Nachdenken über ihre Religion angeregt werden, um sie auf den rechten Weg der wahren Kirche zurückzuführen. Wenn diese sich einer argumentativen Überzeugung verschlossen, bleibe nur noch Gewalt als letzte Methode. Diese sei dann nötig und gerechtfertigt, um die Seelen der Abweichler

⁶⁵⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 298.

⁶⁵⁹ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 166: “Proast concedes that the use of force to bring men to the true religion and salvation would be unnecessary, and therefore could not be justified, if all men were but so faithful to their own souls, and to seek the way of Saving them, with such Care and Diligence as the Importance of the matter deserves, and with Minds free from Prejudice and Passion. It is plain to Proast, however, that this is not the case, since then there would be no other religion in the world but the true religion. The very existence of a great variety of religions is an evident demonstration, that all Men have not sought the Truth in this matter, with the application of mind, and that freedom of Judgement, which was requisite to assure their finding it. False religions are the result of men searching too little [...]”

⁶⁶⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The works of John Locke, Vol. VI, S. 66f.

⁶⁶¹ A Second Letter concerning Toleration, in: The works of John Locke, Vol. VI, S. 67.

⁶⁶² A Second Letter concerning Toleration, in: The works of John Locke, Vol. VI, S. 66.

durch Hinführung zum wahren Glauben zu retten.⁶⁶³ Proast folgt mit dieser Argumentation der Tradition des „guten Zwangs“, wie Augustinus⁶⁶⁴ ihn formulierte. Für Proast zeige die Kirchenpolitik des zeitgenössischen England, dass sich diese Methode bereits vielfach bewährt habe.⁶⁶⁵ Die wahre Religion werde insbesondere nicht weniger wahr, wenn man durch äußere Einflüsse dazu gebracht werde, sie anzunehmen.⁶⁶⁶ Wie der Gläubige zur wahren Religion finde, sei nicht entscheidend. Für Gott sei es am Tag des Jüngsten Gerichts nur wichtig, dass sich der Gläubige zu Lebzeiten für die eine wahre Religion entschieden und nach ihren Geboten gelebt habe. Solange die Menschen der wahren Religion folgten, sei dies immer im Sinne Gottes. Die Annahme eines Glaubens hänge dabei grundsätzlich immer vom freien Willen ab. Eine freie Entscheidung für die wahre Religion könne es deshalb nur geben, wo noch Raum bleibe für einen eigenen Willen. Zur Sicherstellung der Autonomie des Gläubigen dürften Strafen und körperliche Gewalt nur angewendet werden, wenn es keinen anderen Weg gebe, um den Argumenten der wahren Kirche Gehör zu verschaffen. Gewaltanwendung sei deshalb immer nur als ultima ratio zulässig. Zudem müssten die angewandten Strafen verhältnismäßig sein und dürften nur gegen offen Andersgläubigen eingesetzt werden.⁶⁶⁷ Wenn Gewalt in wohldosierten Maßen als letztes Mittel eingesetzt werde, könne sie der wahren Religion nur dienlich sein. Zum tatsächlichen Ausmaß einzusetzenden Zwanges äußert sich Proast indes nicht.⁶⁶⁸ Er spricht nur davon, dass durch eine vernünftige Handhabung eine angemessene Dosierung erreicht werden könne.

„[The use of force is] only to bring men to consider those reasons and arguments which are proper and sufficient to convince them, but which, without being forced, they would not consider.”⁶⁶⁹ “If

⁶⁶³ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 167: “The only method which Proast thinks is possible for forcing such people to consider their religion rationally is that of laying such Penalties upon them, as may balance the weight of those Prejudices which encline them to prefer a false Way before the True. When those concerned have already refused to be instructed or persuaded, no other method but force remains; and being necessary it is justified.”

⁶⁶⁴ Siehe oben, S. 14.

⁶⁶⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 299.

⁶⁶⁶ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 165: “If a man is brought in this way to embrace the true religion, Proast notes, the True Religion ... is not less True, for being so embraced, nor does the man’s embracing of it lose its Acceptableness with God.”

⁶⁶⁷ Mabbott, J. D., John Locke, S. 180: “Proast would provide suitable penalties only for those who are yielding and corrigible [...]”

⁶⁶⁸ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 167: “[...] Proast is never more specific about how much force he would permit.”

⁶⁶⁹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 73.

force so applied [it] may in such sort as has been said, i.e. indirectly and at distance, be serviceable to bring men to receive and embrace the truth.”⁶⁷⁰ „If men are generally averse to a due consideration of things, where they are most concerned to use it; if they usually take up their religion without examining it as they ought, and then grow so opinionative and stiff in their prejudice, that neither the gentlest admonitions, not ht most earnest entreaties, shall ever prevail with them afterwards to do it; what means is there left, besides the grace of God, to reduce those of them that are gone into the wrong way, but to lay thorns and briars in it? [...] to make them hear, to make them consider, to make them examine, there is no other means but punishment; and therefore it is necessary.”⁶⁷¹ „Force will certainly do, if duly proportioned to the design of it.”⁶⁷²

Proast vertritt auch eine andere Meinung in der Frage, wem die Kompetenz zukomme, darüber zu entscheiden, ob und wie viel Gewalt angewendet werde. Auch für ihn ergibt sich diese Entscheidungskompetenz aus dem Zweck, zu dem die Gesellschaft gegründet wurde. Proast nimmt den gleichen Ausgangspunkt ein wie Locke, zieht aber eine gegensätzliche Konsequenz hieraus. Vom Grundansatz ähnelt Proasts Folgerung der Position Lockes aus den „Two Tracts“. So argumentiert Proast, dass das Recht der Gewaltanwendung beim zivilen Souverän liege. Der Gründung des Staates lägen nicht nur zivile Interessen zugrunde⁶⁷³, vielmehr hätten die Menschen beim Eintritt in die Gesellschaft auch ihre naturgegebene Zwangsgewalt in Glaubensfragen durch Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag auf den Souverän übertragen.⁶⁷⁴ Diese Kompetenzüberantwortung habe die Aufgabenübertragung im Bereich der Seelsorge nach sich gezogen. Die Obrigkeit sei verantwortlich für die Förderung der wahren Religion und damit für das Seelenheil ihrer Bevölkerung.⁶⁷⁵ Proast stellt klar, dass körperliche Gewalt Niemanden zu der Annahme eines Glaubens zwingen könne. Zwangskonvertierungen seien aber auch nicht Teil der staatlichen Aufgabe. Vielmehr solle die Obrigkeit dafür sorgen, dass Glaubensabweichler den

⁶⁷⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 77.

⁶⁷¹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 83.

⁶⁷² A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 83.

⁶⁷³ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 168: “Proast agrees that the extent of the Magistrate’s Jurisdiction is to be measured by the End for which the Commonwealth is instituted; however, he contends that it is instituted not for civil interests alone.”

⁶⁷⁴ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 169: “Proast also challenges Locke’s assertion that the power to compel in religious matters cannot be vested in the magistrate by the people’s consent.”; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 299.

⁶⁷⁵ Goldie, Mark, The Theory of Religious Intolerance in Restoration England, in: From Persecution to Toleration, S. 365: “Proast deduced that, since force can be efficacious in the cause of true religion, it followed that it was within the rights of a magistrate to exercise it. [...] Proast challenged Locke’s insistence that commonwealths exist for civil conernments only, responding that commonwealths exist for the attainment of benefits, and the magistrate may serve our spiritual well-being much as he may protect public morality [...].”

Argumenten der wahren Religion zuhören und über sie nachdenken.⁶⁷⁶ Wenn sich die rechtmäßige Strafgewalt in angemessenen Grenzen halte, würde sie mittelbar immer den Interessen der wahren Religion dienen und falsche Religionen entmachten.⁶⁷⁷ Den Kirchen komme dagegen keine Strafkompetenz zu.⁶⁷⁸

„[...] if the spritual and eternal interests of men may any way be procured or advanced by political government, the procuring and advancing those interests must in all reason be reckoned among the ends of civil societies, and so, consequently, fall within the compass of the magistrate's jurisdiction.”⁶⁷⁹

3.3.2. Lockes Argumente

Locke musste das Pamphlet Proasts entkräften. Proasts rationale Argumentation und sein Vorschlag gemäßigte Strafen in Glaubensfragen einzusetzen, machten seine Thesen für die Leserschaft überzeugend. Proast plädierte für gemäßigte Verfolgung von Dissentern und befürwortete damit die damals vorherrschende Kirchenpolitik. Dies bescherte ihm in Kreisen der Anglikaner wohlwollende Resonanz. Um Proasts Thesen zu widerlegen, geht Locke systematisch vor. Er versucht die Hauptargumentationen Proasts durch Logik und Bibelexegesen inhaltlich zu entkräften und gleichzeitig seine Position für Toleranz zu untermauern. Dies will Locke erreichen, indem er die Werthaltigkeit der Proastschen Argumente an einem hypothetischen Praxistest misst. Anhand einer Schaden-Nutzen-Abwägung kommt Locke zu dem Ergebnis, dass die voraussehbaren negativen Folgen des Gedankenexperiments die nicht kalkulierbaren positiven Nebeneffekte bei weitem

⁶⁷⁶ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 169 f.: "[...] Proast urges, that what the magistrate can do, and what in the end he alone can do exactly because it requires force, is to dispose men to submit to Instruction, and give a fair Hearing to the reasons which are offer'd, for the enlightenment of their minds and discovering the truth of them. To this extent the care of Souls must fall within the magistrate's jurisdiction. [...] The Power he ascribes to the Magistrate, is given him, to bring men, not to his own, but to the true religion."; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.157: "Proast advocated the use of moderate penalties in order to bring men to consider the arguments in favour of the true religion."

⁶⁷⁷ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 170: "Yet if this Power keep within its bounds, it can serve the Interest of no other Religion but the true."; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.157: "Proast maintained that force is to be used solely to promote the true religion, and never to promote a false religion."

⁶⁷⁸ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 168: "[...] Proast claims that the right is principally with the civil sovereign. The right is also in a lower degree in Parents Tutors and so forth, but it is not possessed by any private person, nor any church."

⁶⁷⁹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 67.

überwiegen würden. Dieses Ergebnis folgt für Locke zum einen aus der Unmöglichkeit der effektiven Wirksamkeit und praktisch umsetzbaren Eindämmbarkeit von Strafen in Glaubensfragen und zum Anderen aus der Fehlbarkeit und Begrenztheit menschlichen Wissens in Glaubensfragen.

“For the true way to try such speculations as these is, to see how they will prove when they are reduced into practice.”⁶⁸⁰ “But what if I should tell you now of other effects, contrary effects, that punishments in religion may produce; and so may serve to keep men from the truth and from salvation? [...] but it must be considered not only what it may, but what it is likely to produce: and the greater good or harm like to come from it, ought to determine the use of it.”⁶⁸¹

Locke eröffnet den „Second Letter“ mit seiner Definition von Toleranz. Toleranz sei für ihn eine politische Machtabgrenzung. Der Staat habe weder nach naturrechtlichen, vertragstheoretischen noch epistemologischen Gesichtspunkten eine Strafgewalt in Glaubensfragen. Toleranz bedeute somit die Abschaffung des traditionell vorherrschenden Machtanspruchs des Staates in Glaubensfragen. Zudem sei der christliche Glaube aufgrund seiner Natur in der Lage sich gegenüber falschen Religionen durchzusetzen. Einer staatlichen Hilfestellung bedürfe er hierzu nicht. Die lange Zeitspanne, seitdem der christliche Glaube existiere, beweise, dass er aufgrund seiner Überzeugungskraft und Vernünftigkeit ohne äußere Hilfe in seinen wesentlichen Glaubensinhalten fortbestehe. Nur falsche Religionen bedürften der Macht des Staates, um sich durchzusetzen. Im Falle des staatlichen Gewalteinsatzes käme es somit zu einer Förderung falscher Religionen.

„Force you allow, is improper to convert men to any religion. Toleration is but removing that force.”⁶⁸² “I hope you do not imagine the Christian religion has lost any of its first beauty, force, or reasonableness, by having been almost two thousand years in the world; that you should fear it should be less able now to shift for itself, without the help of force. [...] and if it be a mark of the true religion, that it will prevail by its own light and strength, but that false religions will not, but have need of force and foreign helps to support them, nothing certainly can be more for the advantage of the true religion, than to take away compulsion any where. [...] And religion that is of God wants not the assistance of human authority to make it prevail.”⁶⁸³ “The purpose of the letter is plainly to

⁶⁸⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 62.

⁶⁸¹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 70.

⁶⁸² A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 62.

⁶⁸³ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 63f.

defend toleration exempt from all force, especially civil force, or the force of magistrate [...] not in the unfitness of force to convince”⁶⁸⁴

Durch den von Proast geforderten gemäßigten Machtgebrauch werde religiöse Verfolgung weiterhin unterstützt. Gewalteinsatz in Glaubensfragen bedeute immer, dass Abweichler von der staatlich unterstützten Religion verfolgt würden. Auch gemäßigter Einsatz von Strafen schaffe Verfolgungsoffer. Die Opferstellung sei gerade nicht abhängig vom tatsächlichen Ausmaß erlebten Zwangs, sondern von der erlittenen Bestrafung an sich. Locke folgert weiter, dass immer nur Dissenter unter staatlichen Druck geraten würden. Vordergründig deshalb, weil der Staat sie zum Nachdenken über ihre Religion anregen wolle, tatsächlich aber, weil sie sich nicht konform mit der Staatskirche zeigten.⁶⁸⁵ Die mangelnde äußere Konformität sei wahrer Strafgrund, nicht die Frage, ob die Suche nach der wahren Religion nachhaltig genug betrieben worden sei.⁶⁸⁶ Die Frage der Erkennbarkeit des ausreichenden Nachdenkens über die eigene Religion sei ein weiterer Schwachpunkt der These Proasts. In der Praxis könne niemand entscheiden, ob ein anderer tatsächlich über die wahre Religion nachgedacht habe.⁶⁸⁷ Locke fordert in diesem Zusammenhang, dass ein Souverän sicher wissen müsse, dass seine Religion die einzig wahre sei. Ohne diese sichere Überzeugung laufe er immer Gefahr, seine Macht zu missbrauchen. Wissen und Glaube würden sich aber grundlegend voneinander unterscheiden. Nur absolute Gewissheit würde die notwendige Entscheidungsgrundlage schaffen. Die persönliche Überzeugung sicheren Wissens sei nicht geeignet, Zwangsmaßnahmen zu rechtfertigen. Da kein Souverän in diesem Maße sicher sein könne, sei die von Proast konstruierte Macht unrechtmäßig.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 67.

⁶⁸⁵ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 300.

⁶⁸⁶ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 173: "In effect, men would be punished not for lack of serious consideration of their religion but for dissent, for not reaching the same conclusion as the magistrate."; Mabbott, J. D., John Locke, S. 181: "But surely a man may consider and yet remain a dissenter."; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.158: "For if men did not agree, they could be regarded as not having fairly considered the arguments brought to their attention."; Goldie, Mark, The Theory of Religious Intolerance in Restoration England, in: From Persecution to Toleration, S. 367: "Nonconformity is the crime, not 'non-consideration'."

⁶⁸⁷ Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.158: "[...] because there is no just way of deciding which men have carefully considered their religious faith, Proast's scheme is impracticable."

⁶⁸⁸ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 177 f.: "Locke insists that in order for a magistrate to be able to perform the duty Proast alleges he has, he would have to know that his religion is the one true religion. Otherwise, he could not be certain that he was not abusing his power. However, none of us, magistrates not excepted, can have such knowledge. Since it is impossible for the magistrate to have the kind of knowledge which Proast's scheme requires, the magistrate will never be in

Can any magistrate demonstrate to himself [...] not only all the articles of his church, but the fundamental ones of the Christian religion? For whatever is not capable of demonstration, as such remote matters of fact are not, is not, unless it be self-evident, capable to produce knowledge, how well grounded and great soever the assurance of faith may be wherewith it is received; but faith is it still, and not knowledge; persuasion, and not certainty.”⁶⁸⁹ „In which proposition is, 1. There is something impracticable. 2. Something unjust. And, 3. Whatever efficacy there is in force, your way applied, to bring men to consider and be convinced it makes against you. It is impracticable to punish dissenters, as dissenters, only to make them consider. For if you punish them as dissenters, as certainly you do, if you punish them alone, and them without exception, you punish them for not being of the national religion, is not to punish them only to make him consider.”⁶⁹⁰ “For if you punish them as dissenters [...] you punish them for not being of the national religion.”⁶⁹¹

Proast zufolge entscheide allein der Souverän, ob eine Gewaltanwendung gegenüber Abweichlern notwendig sei, weil diese nicht ausreichend über ihren Glauben nachgedacht hätten. Locke stellt nun die Frage, wie der Souverän die mangelhafte Überlegung des Andersdenkenden erkennen könne. Wenn man wie Proast davon ausgehe, dass der Souverän die wahre Religion kennt, und jeder, der nachdenkt, sie auch als wahre Religion erkennen könne, müsste jeder zum Nachweis seiner gewissenhaften Überlegung in die Staatskirche eintreten.⁶⁹² Die Konvertierung wäre der einzige Weg weiteren Strafen zu entgehen. Dadurch würden die Menschen aber nicht für ihre mangelhafte Überlegung bestraft, sondern für ihre Andersgläubigkeit.

„As, first, who must use this force: [...] It is plain you mean the magistrate. And, secondly, you omit to say upon whom it must be used [...]: and those, if you say any thing to your purpose, must be dissenters from the national religion, those who come not into church-communion with the magistrate.”⁶⁹³

a condition to exercise the power Proast gives him.”; Lamprecht, Sterling Power, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S.159: “Until a given religion is proved true to all rulers, one ruler cannot claim any exclusive right to use force in promoting his religion.”;

⁶⁸⁹ A Third Letter for Toleration, in: *The Works of John Locke*, Vol. VI, S. 144.

⁶⁹⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: *The Works of John Locke*, Vol. VI, S. 74.

⁶⁹¹ A Second Letter concerning Toleration, in: *The Works of John Locke*, Vol. VI, S. 74.

⁶⁹² Nicholson, Peter, *John Locke’s Later Letters on Toleration*, in *John Locke: A Letter concerning Toleration in focus*, S. 173: “How could the magistrate decide whether a man had considered the reasons? Since Proast supposes the magistrate to have the true religion, and the true religion to be such that anyone who considers the reasons for it will be convinced, the only evidence of careful consideration would be acceptance of the magistrate’s religion.”

⁶⁹³ A Second Letter concerning Toleration, in: *The Works of John Locke*, Vol. VI, S. 74.

Locke argumentiert weiter, dass Strafen immer nur rechtmäßig seien, wenn auch ein zu bestrafendes Delikt vorliege. Wer sich aber nach sorgfältiger Überlegung bewusst gegen die Mitgliedschaft in der Staatskirche entscheide, habe sich keiner strafwürdigen Verfehlung schuldig gemacht. Im Gegenteil, jeder, der bewusst eine bestimmte Religion annehme, entspreche dem Proastschen Ideal eines gewissenhaften Gläubigen. Jede Gewaltanwendung gegen den rechtschaffenen Gläubigen, gleich welchen Ausmaßes, sei begriffsnotwendig unrechtmäßig. Wenn Proast Gewalt in Glaubensfragen einsetzen wolle, so müsse er entweder alle Menschen zu einem sorgfältigen Nachdenken über ihre Religion zwingen oder niemanden. Einige Andersgläubige könnten sich ausgiebig Gedanken gemacht haben, während manche Anhänger der Staatskirche überhaupt nicht nachgedacht hätten. Der unüberlegte Beitritt zur Amtskirche werde so doppelt belohnt. Das neue Mitglied müsse keine weiteren staatlichen Sanktionen fürchten und genieße uneingeschränkt alle Staatsbürgerrechte, ohne sich mit den Glaubensinhalten auseinandergesetzt zu haben.

“For moderate punishments, as you call them in another place, you think may be serviceable; indirectly, and at distance serviceable, to bring men to the truth. And I say, any sort of punishments disproportioned to the offence, or where there is no fault at all, will always be severity, unjustifiable severity [...] contrary to the design they are used for. Not to profess the national faith, whilst one believes it not to be true; not to enter into church communion with the magistrate as long as one judges the doctrine there professed to be erroneous, or the worship not such as God has either prescribed or will accept; this you allow, and all the world with you must allow, not to be a fault. But yet you would have men punished for not being of the national religion; that is, as you yourself confess, for no fault at all. [...] For where there is no fault, there can be no moderate punishment: all punishment is immoderate, where there is no fault to be punished”⁶⁹⁴ “For, pray tell me, when any dissenter conforms, and enters into the church-communion, is he ever examined to see whether he does it upon reason, and conviction, and such grounds as would become a Christian concerned for religion?”⁶⁹⁵ “Some dissenters may have considered already, and then force employed upon them must be useless.”⁶⁹⁶ “Men in the wrong way are to be punished: but who are in the wrong way is the question. You have no more reason to determine it against one who differs from you, than he has to conclude against you, who differ from him: no, not though you have the magistrate and the national church on your side.”⁶⁹⁷ [...] punish the innocent considering dissenter with guilty; and, on the other

⁶⁹⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 71.

⁶⁹⁵ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 73.

⁶⁹⁶ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 78.

⁶⁹⁷ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 89.

side, let the inconsiderate guilty conformist escape with the innocent.”⁶⁹⁸ [...] Whilst you have dissenters punished to make them consider, but would not have any thing done to conformists, though ever so negligent in this point of considering. [...] Men are generally negligent in examining the grounds of their religion [...] But could there be a more wild and incoherent consequence drawn from it, than this: therefore dissenters must be punished?”⁶⁹⁹

Für Locke fehlt es für eine praktische Umsetzbarkeit auch an der Rechtssicherheit im Hinblick auf das mögliche Ausmaß und die Häufigkeit der Strafen. In einem Bereich, in dem die Mangelhaftigkeit des Nachdenkens nicht ersichtlich und eine etwaige Schuld nicht nachweisbar sei⁷⁰⁰, bleibe es nicht bei gemäßigten Strafen. Das Ausmaß der Strafe verstärke sich mit jedem vermeintlich misslungenen Versuch, den Andersgläubigen zum Nachdenken über seine Religion anzuregen. Ein Fehlschlag liege nachweislich immer dann vor, wenn auf die Strafe keine Konvertierung zur Staatskirche folge. Die Strafen fielen somit immer härter aus, unabhängig davon, ob oder was die verfolgte Person glaube.⁷⁰¹ Wenn sich die Strafwirklichkeit aber unabhängig vom eigentlichen Strafzweck entwickle, müsse man von Willkür und Gewaltherrschaft sprechen, nicht von einem um die wahre Religion und das Seelenheil seiner Bürger besorgten Gemeinwesen.

”Dissenters you would have brought to consider by moderate penalties. [...] but whether they have considered or no (for that you cannot tell) they still continue dissenters.”⁷⁰² „In which words [...] you seem to have a reserve for greater punishments, when lesser are not sufficient to bring men to consider.”⁷⁰³ “So you having set no time, nor bounds, to this consideration of arguments and reasons,

⁶⁹⁸ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 89.

⁶⁹⁹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 95.

⁷⁰⁰ Mabbott, J. D., John Locke, S. 181: “How can the degrees be determined? – especially when the fault is undefined and the guilt unprovable?”

⁷⁰¹ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 173: “Again, how much and how often would a man be punished? Proast cannot stop at moderate penalties as he thinks. If the initial, mild penalty does not make a man conform, that shows that he has not considered carefully enough and a severer penalty becomes necessary and permissible.”; Moore, J. T., in: John Locke, Critical Assessment, Volume II., S. 186: “In the first place, Locke argues, moderate penalties of the sort advocated by Proast will not remain moderate but will necessarily become more and more severe. This is because those who impose such penalties assume that there is a single truth to which everyone must conform if they are but given the opportunity to consider it. The failure to conform after such use of force would constitute sufficient evidence that the individual has not reconsidered at all, and the conclusion would then be that the force should be increased. The penalties will thus become more and more severe, whether the person in question actually believes or not.”; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.158: “Proast’s assumption that the truth is apparent to any one who will properly examine it would justify the application of more and more extreme punishments, until all men agreed and joined the one and only church in a given society. [...] Moreover, the penalties would have to be continued on indefinitely, as long as men remained unconvinced.”

⁷⁰² A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 107.

⁷⁰³ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 73.

short of being convinced; you under your pretence, put into the magistrate's hands as much power to force men to his religion, as any the openest persecutors can pretend to. For what difference, I beseech you, between punishing you to bring you to mass, and punishing you to consider those reasons and arguments which are proper and sufficient to convince you that you ought to go to mass? For till you are brought to consider reasons and arguments proper and sufficient to convince you, that is, till you are convinced, you are punished on."⁷⁰⁴

Lockes Konsequenz aus dem gedanklichen Praxistest ist, dass Proasts Gewaltpolitik niemals erfolgreich sein könne. Jeder Dissenter müsse nur Mitglied der Staatskirche werden, um die staatliche Strafe abzuwenden. So würde aber nur das Interesse an staatlichem Schutz die Menschen in die nationale Kirche bringen, nicht ihre innere Entscheidung für die wahre Religion.⁷⁰⁵ Der Grund des Eintritts sei nie nachweisbar und für den Staat und die nationale Kirche auch unerheblich. Im Vordergrund stehe nur die nach außen erfolgreiche Machtpolitik beider Institutionen. Das Seelenheil des Gläubigen sei nachrangig. Wenn es Proast wirklich um die Errettung der Seelen und die Förderung der einen wahren Religion ginge, sei der effektive Anwendungsbereich seiner These entfallen. Statt der wahren Religion zu dienen, unterstütze Proast Scheinheiligkeit. Individuen, gegen die Gewalt angewendet werde, würden ihren Glauben selten tatsächlich ändern. Vielmehr würden sie nur den einfacheren Weg wählen, um in den Genuss aller Rechte als Staatsbürger zu kommen. Die vermeintlich positiven Effekte seien keine Erfolge des wahren Glaubens, sondern kalkulierbares menschliches Verhalten zur Sicherung der Selbsterhaltung. Locke führt weiter aus, dass sich Andersgläubige, die nicht konvertieren würden, mit Gleichgesinnten zu Gruppen zusammenschließen würden. Gemeinschaften verfolgter und unterdrückter Bürger seien aber immer Unruheherde im Staat, wie die religionspolitische Situation mehrfach bewiesen habe. Um gegen diese ernst zu nehmenden Gruppen vorzugehen, müsse der Staat noch mehr Gewalt anwenden. Das ursprüngliche Ziel Proast sei damit auch in dieser Hinsicht verfehlt. Locke wiederholt seine These, dass Unruhe im Staat nicht das Ergebnis verschiedener Meinungen in Glaubensfragen sei, sondern das Resultat fehlgeleiteten

⁷⁰⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 77.

⁷⁰⁵ Mabbott, J. D., John Locke, S. 180: "[...] interest leads men into the national church to receive state protection and preferment."; Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 175: "Proast's policy can only do harm, it could not succeed: is it not utterly impertinent so to lay penalties on men, to make them consider, when they can avoid those penalties without considering?"

staatlichen Zwangs.⁷⁰⁶ Die Obrigkeit müsse einsehen, dass die Individuen naturgemäß verschiedener Meinung seien. Diese Verschiedenartigkeit könne nicht durch Gewalt beseitigt werden.⁷⁰⁷ Der Weg zu Gott verlange freie innere Überzeugung. Diese könne weder aufgrund des zielgerichteten Willens des Gläubigen, noch aufgrund des Willens eines Dritten entstehen.⁷⁰⁸ Ehrlicher Glaube verlange Authentizität. Sobald der menschliche Wille instrumentalisiert werde, entstehe statt Glauben Scheinheiligkeit.⁷⁰⁹ Wer gezwungenermaßen nach außen hin glaube, indem er Konformität zur Staatskirche vortäusche, könne niemals auf die Errettung seiner Seele hoffen.

„And thus, say I, it may be serviceable to bring men to receive and embrace falsehood, which will destroy them. So that force and punishment, by your own confession, not being able directly, by its proper efficacy, to do men good, in reference to their future estate. [...] Force is much more proper, and likely, to make men receive and embrace error than truth.”⁷¹⁰ „For conscience, or the care of souls once laid aside, interest of course leads men into that society where the protection and countenance of the government, and hopes of preferment, bid fairest to their remaining desires.”⁷¹¹

Locke argumentiert weiter, dass der Souverän keine epistemologische Autorität zur Anwendung von Gewalt in Glaubensangelegenheiten habe. Die Heilige Schrift habe ihm diese Macht nicht übertragen und ohne ausdrückliche Anordnung in der Bibel sei jeder Gewaltakt im Bereich der Religion unrechtmäßig.

⁷⁰⁶ Moore, J. T., Locke on Assent and Toleration, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 186: “Individuals against whom such force is directed seldom, if ever, reconsider their faith or change their assent. Instead, they unite with others of a similar persuasion, thus creating a nonconforming group against which even greater measures of force must be utilized. In this way there develops the sedition and social disunity which the policy of force was designed to prevent in the first place. Social disunity, then, is the result not of religion as such but, instead, of mistaken pressures to get individuals to conform in ways in which they cannot possibly conform.”; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.159: “Force means oppression, and oppression leads to disorder and rebellion.”

⁷⁰⁷ Moore, J. T., Locke on assent and Toleration, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 187: “Christianity, therefore, is not to blame for the divisions and seditions which have developed. Rather, the divisions occur because those in authority do not understand the nature of human understanding and have not realized therefore that, since individuals may differ in their capacities to understand, they may also differ in their assent. The diversity of religious conviction cannot be avoided and must therefore be allowed.”

⁷⁰⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 297.

⁷⁰⁹ Moore, J. T., Locke on Assent on Toleration, in: John Locke, Critical Assessment, Volume II, S. 187: “He also argues that, even where force may bring about outer conformity and thus an end to social division, such conformity is not at all a true religion. Mere conformity to the opinion of another person does not constitute assent and thus cannot instill the degree of conviction which is necessary to a saving faith.”; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.159: “Outward force may produce external conformity, but only at the risk of inner hypocrisy.”

⁷¹⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 76.

⁷¹¹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 94.

„God has not directed it: and therefore we have no reason to expect he should make it successful.“⁷¹²“When you can show any commission in Scripture, for the use of force to compel men to hear, any more than to embrace, the doctrine of others that differ from them, we shall have reason to submit to it, and the magistrate have some grounds to set up this new way of persecution.”⁷¹³“Because God never gave the magistrate an authority to be judge of truth for another man in matters of religion: and so he cannot be judge whether any man be alienated from truth or no.”⁷¹⁴

Gewaltanwendung in Glaubensfragen könne auch nicht damit gerechtfertigt werden, dass sie möglicherweise indirekt nützlich für die Förderung der Religion sei. Etwaige positive Effekte könnten niemals aus einem ungesetzlichen Akt einen gesetzlichen machen.⁷¹⁵ Würde allein die Wahrscheinlichkeit eines positiven Ergebnisses ausreichen, um Gewalt zu rechtfertigen, wäre diese in jedem Bereich jederzeit rechtfertigbar.

„But in neither of those passages, nor any where else, that I remember, does the author say that it is impossible that force should any way, at any time, upon any person, by any accident, be useful towards the promoting of true religion, and the salvation of souls.”⁷¹⁶ “What is otherwise unlawful in itself, as it certainly is to punish a man without a fault, can never be made lawful by some good that, indirectly, and at distance, or, if you please, indirectly, and by accident, may follow from it.”⁷¹⁷ “But will you say, from such an usefulness as this, because it may, indirectly and at distance, conduce to the saving of any subjects’ souls, that therefore the magistrate has a right to do it, and may by force make his subjects eunuchs for the kingdom of heaven? It is not for the magistrate, or anybody else, upon an imagination of its usefulness, to make use of any other means for the salvation of men’s souls than what the author and finisher of our faith hath directed.”⁷¹⁸

Die Autorität zur Gewaltanwendung sei dem Souverän auch nicht im Rahmen der Gesellschaftsgründung übertragen worden. Zwang in Religionsangelegenheiten sei niemals Teil des Gesellschaftsentwurfes gewesen. Die Überantwortung

⁷¹² A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 78.

⁷¹³ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 82.

⁷¹⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 126.

⁷¹⁵ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 174: “Locke stands by his argument that the magistrate can have no authority to use force in matters of religion. The scriptures give that to no one. Nor can Proast claim that enforcement is justified because it is necessary, since we do have the alternative of preaching. Moreover, even if force were indirectly useful for promoting religion, usefulness cannot make an unlawful act lawful. That would be a very dangerous argument, justifying too much.”

⁷¹⁶ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 68.

⁷¹⁷ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 69.

⁷¹⁸ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 81.

naturgegebener Strafbefugnis hätten die Gesellschaftsgründer nur zum besseren Schutz ihrer bürgerlichen Güter beschlossen. Das Seelenheil als jenseitiges Gut sei aber im Naturzustand nie gefährdet gewesen. Die Menschen hätten schon immer auch ohne Gesellschaft für ihr Seelenheil sorgen können.⁷¹⁹ Zur Rettung ihrer Seele bedürfe es keiner staatlichen Gesellschaft. Es komme hinzu, dass es sich bei der Sorge um das Seelenheil um eine Angelegenheit zwischen Gott und dem Einzelnen handle. Jeder Mensch müsse in eigener Verantwortung handeln, wenn er vor Gott bestehen wolle. Die Höchstpersönlichkeit der Aufgabe verbiete jede Übertragung auf einen anderen Menschen.

“[...] the magistrate has no commission or authority to [use force]”⁷²⁰ “I suppose it will be a hard thing for you to prove, that ever civil government were instituted to punish men for not being of this or that sect in religion [...] If it be a benefit, pray tell me what benefit it is. A civil benefit it cannot be. For men’s civil interests are disturbed, injured, and impaired by it.”⁷²¹ “Now nobody can in reason suppose, that any one entered into civil society for the procuring, securing, or advancing the salvation of his soul; when he, for that end, needed not the force of civil society.”⁷²² “And in all societies instituted by man, the ends of the can be no other than what the institutors appointed; which I am sure could not be their spiritual and eternal interest. For they could not stipulate about these one with another, not submit this interest to the power of the society, or any sovereign they should set over it.”⁷²³ “[...] the magistrate cannot receive such authority from the people; because no man has power to leave it to the choice of any other man to choose a religion for him.”⁷²⁴

Locke wirft Proast weiter vor, sein gesamtes Konzept gründe auf der Annahme, dass die nationale Religion in England die einzig wahre Religion sei. Daraus folge, dass in den Augen Proasts jede andere Religion falsch sei und nicht geduldet werden könne.⁷²⁵ Proast habe dabei nicht berücksichtigt, dass sich jede Kirche für orthodox und rechtgläubig halte und dieses Recht auch für sich beanspruchen könne. Wahre

⁷¹⁹ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 174: “It is wrong to allege that the magistrate is given the authority to use force when civil society is instituted. Being forced in matters of religion could never have been part of the design of civil society, since men could save their souls for themselves without civil society, and since any benefit from the magistrate’s use of force would be gained accidentally.”

⁷²⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 80.

⁷²¹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 118.

⁷²² A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 119.

⁷²³ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 121.

⁷²⁴ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 127.

⁷²⁵ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 176 f.: “To Locke’s mind, making that assumption has two disastrous consequences. [...] it leads Proast to think that, every other religion being false, no other religion deserves toleration.”; Lamprecht, Sterling Power, The Moral and Political Philosophy of John Locke, S.159: “Proast could not assume his own religion to be true and all others to be false without granting that other persons may do the same.”

Religion sei nicht auf eine Kirche beschränkt, sondern es gebe eine Vielzahl an Kirchen der wahren Religion.⁷²⁶ Die Frage des wahren Glaubens müsse deshalb relativiert werden, da niemand auf Erden ein sicheres Wissen hiervon habe. Damit keine staatliche Macht einen Wahrheitsanspruch und eine damit einhergehende Zwangsgewalt für sich beanspruchen könne, dürfe die Gewissensfreiheit nicht politisch übertragbar sein.⁷²⁷

“And you build all you say, upon this lurking supposition, that the national religion now in England backed by the public authority of the law, is the only true religion, and therefore no other is to be tolerated.”⁷²⁸“If you examine your principles, you will find that according to your rule, the papist must be punished in England, and the protestant in Italy.”⁷²⁹„For to make any tolerable sense of what you here propose, it must be understood that you would have men of all religions punished, to make them consider [...] and your church needs penalties as well as the rest. [...] Since every church has, as it thinks, its proper ministers of religion. And if you mean those that refuse to embrace the doctrine, and submit to the government, of the ministers of another church; then all men will be guilty, and must be punished.”⁷³⁰

Nachdem beide Argumentationsketten dargestellt wurden, soll die Frage der inhaltlichen Überzeugungskraft untersucht werden. Die Literatur ist sich diesbezüglich uneinig. So sprechen die Einen von einer kompletten und effektiven Antwort Lockes auf die Pamphlete Proasts. Lockes Argumente seien eine gute allgemeine Verteidigung gegen die Anwendung von Strafen in Glaubensfragen.⁷³¹ Diesen Vertretern zufolge hat Locke die Thesen Proasts sorgfältig untersucht und seine eigene Meinung überzeugend dargelegt.⁷³² Andere ziehen eine weniger positive Bilanz für Locke. Ihnen zufolge konzentriert sich Locke zu sehr auf die Widerlegung der Argumente Proasts, statt seine eigenen Thesen darzulegen. Aus

⁷²⁶ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 180: "Locke's crucial point here is that the true religion is not confined to one church: there is a plurality of churches with the true religion. Proast has fallen into the trap of thinking that his is the only church with the true religion."

⁷²⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 302.

⁷²⁸ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 65.

⁷²⁹ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 78.

⁷³⁰ A Second Letter concerning Toleration, in: The Works of John Locke, Vol. VI, S. 91f.

⁷³¹ Mabbott, J. D., John Locke, S. 182: "Locke's case against Proast [...] is complete and effective. And it provides a good general case against any attempt to use penalties in order to make opportunities for people to change their views."

⁷³² Bourne, H. R. F., The Life of John Locke, Volume II, S. 182: "He carefully examined Proast's flimsy arguments and assertions based on prejudice instead of argument, and answered him paragraph by paragraph. That was undoubtedly the right procedure, and he was thus able to make a complete defence and eloquent reiteration of his doctrine that the civil government has no right to interfere with the religion of any one."

diesem Grund soll der inhaltliche Beitrag der Letters in der Diskussion um religiöse Toleranz gering sein.⁷³³ Zentraler Kritikpunkt ist, dass es Locke nicht gelinge, Proasts These zu widerlegen, wonach äußerer Zwang zu echter Überzeugung führen könne. In der Tat kann, wie Forst⁷³⁴ und Waldron⁷³⁵ ausführen, nicht zwischen echten und aufgrund von Zwang unechten Überzeugungen unterschieden werden, basiert doch jede innere Überzeugung letztlich auf äußeren Einflüssen.

Beide Literaturansichten haben ihre Berechtigung. Deshalb sollten auch die folgenden Letters Lockes nicht unter dem einseitigen Blickwinkel des Erfolges gegenüber Proasts These betrachtet werden. Vielmehr liegt in jedem nachfolgenden Letter Lockes eine Weiterentwicklung seiner Forderung nach religiöser Toleranz. Proasts Argumente haben Lockes Thesen aus dem „Letter concerning Toleration“ unbestreitbar stark angegriffen. Indem Proast die Effektivität von Strafen in Glaubensfragen bejaht⁷³⁶, zwingt er Locke dazu, die Möglichkeit, Menschen durch Gewalt zu Nachdenken zu bewegen, einzugestehen. Durch den hypothetischen Praxistest gelingt Locke jedoch eine Entkräftung der Proastschen Thesen. Während Proasts Vorstellungen zu riskant für eine erfolgreiche praktische Umsetzung erscheinen, bewährt sich Lockes geforderte religiöse Toleranz bereits im Lebensalltag der damaligen Zeit. Die meisten seiner vorgebrachten Argumente entstammen bereits dem Letter, Locke veränderte jedoch in der Diskussion mit Proast die Schwerpunkte seiner Toleranzbegründung.⁷³⁷ So verstärkt Locke seine Argumente der Rechtfertigungsbedürftigkeit von Macht und der Relativität von Wahrheitsansprüchen eines Glaubens.⁷³⁸ Und während Proast aus Lockes Sicht für religiöse Verfolgung⁷³⁹ plädiert, lehnt er jede Gewaltanwendung in Glaubensfragen trotz der hypothetischen Möglichkeit nach Proasts Vorschlag konsequent und mit

⁷³³ Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion and Responsibility, S. 371: “As controversial works, the Letters concentrated upon pointing out the deficiencies of Proast’s arguments far more than on setting out a clear version of Locke’s own arguments and add very little to the case for religious toleration.”

⁷³⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 300.

⁷³⁵ Waldron, Locke: Toleration and the Rationality of Persecution, S. 116 ff.

⁷³⁶ Marshall, John, John Locke: Resistance, Religion and Responsibility, S. 370: “In these Proast argued that while force could not directly work on the understanding, it was not completely inefficacious: it could be used to make men consider their religion. “; Mabbott, J. D., John Locke, S. 180: “Proast accepted Locke’s argument that belief cannot be imposed or changed by force. He argued that penalties should be used to make dissenters reflect and consider their religious position.”

⁷³⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 304.

⁷³⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 304.

⁷³⁹ Nicholson, Peter, John Locke’s Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 163: “[...] from Locke’s perspective Proast advocates persecution.”

Erfolg ab. Für Locke ist jede Gewaltanwendung in Glaubensfragen in ihrem Ausmaß unkontrollierbar und damit unrechtmäßig.⁷⁴⁰

3.4. Rezeption

Der „Letter concerning Toleration“ hat von Lockes religiösen Schriften sicher die größte Rolle gespielt. Die dort enthaltenen Prinzipien und Ansätze wurden von der Nachwelt nahezu unverändert übernommen⁷⁴¹ und gelten heute als Grundvoraussetzungen eines geordneten und friedlichen Zusammenlebens der Menschen. Der Einfluss dieser Arbeit ist überall dort sichtbar, wo die von Locke vorgeschlagene Trennung von Staat und Kirche umgesetzt wurde. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurde Lockes „Letter concerning Toleration“ in 26 Ausgaben veröffentlicht. Es erschien in Latein, Französisch, Deutsch und Niederländisch. Die erste amerikanische Ausgabe erschien im Jahre 1743 in Boston.⁷⁴²

Historisch gesehen war der Kampf um religiöse Toleranz bereits an seinem Höhepunkt angelangt, als der englische „Letter concerning Toleration“ veröffentlicht wurde. Mit der Glorious Revolution 1689 veränderte sich auch die staatliche Politik in Bezug auf religiöse Toleranz. William III. wurde noch im Jahre 1689 zum neuen König Englands eingesetzt. Um die eigenmächtige Inthronisation zu legitimieren bediente sich die Regierung eines Kunstgriffes. So folgerten die Unterstützer Williams III., dass James II. mit seiner Desertierung selbst abgedankt habe. Damit hätten er und seine gesamte Nachkommenschaft das Anrecht auf die

⁷⁴⁰ Nicholson, Peter, John Locke's Later Letters on Toleration, in John Locke: A Letter concerning Toleration in focus, S. 182: "At the end of the three later Letters Locke is as adamant as before that force should never be used in matters of religion. Most of the arguments he uses are already present there. Proast's proposal outflanks Locke's main line of defence, that it is impossible to force men to believe, by suggesting instead that one force men to consider their beliefs. Locke has to admit that this is possible. But he claims that it would be ineffective, and that the magistrate has no authority to attempt it. More powerful, indeed conclusive, is Locke's argument that no man can possess the kind of certain knowledge which would be necessary if Proast's scheme, by his own account of it, were to be effective and legitimate." ; Marshall, John, John, Locke: Resistance, Religion and Responsibility, S. 371: "Locke devoted John considerable space to continuing to allege the absence of a commission for the magistrate in religion, and pointed out the difficulty of limiting the force used against the dissenters to the moderate penalties that Proast proposed. [...] It was inequitable to punish moral and considering dissenters for their alleged failure to consider religion properly, and not punish unconsidering and immoral conformists, and these laws were therefore illegitimate."

⁷⁴¹ Worcester, Elwood Ernest, The religious opinion of John Locke, S. 122: "Of all his religious writings the Epistola has played perhaps the largest role, while its principles have been least modified by the criticism of the posterity."

⁷⁴² Goldie, Marc, Introduction in: A Letter concerning Toleration and Other Writings, S. XXII.

englische Krone verloren.⁷⁴³ Der erste gesetzgeberische Akt der neuen Regierung bestand in der „Bill of Rights“ von 1689. Sie wurde zur verfassungsrechtlichen Grundlage des neuen Englands. William bestätigte die traditionellen Rechte des Parlaments und stimmte gleichzeitig einer Einschränkung der königlichen Privilegien zu. Der König konnte künftig keine Gesetze eigenmächtig außer Kraft setzen, vielmehr bedurfte es zum Erlass und zur Rücknahme von Gesetzen immer der Zusammenarbeit von König und Parlament.⁷⁴⁴ So veränderte die „Bill of Rights“ das Wesen der englischen Monarchie nachhaltig. Der Königstitel beruhte nicht länger auf Sukzession, sondern auf allgemeinem Konsens und Vertrag.⁷⁴⁵ Der König wurde zu einer Institution innerhalb des Staates, die den Gesetzen des Landes, wie jede andere Institution auch, unterstand. Die übergeordnete Position der Monarchie verschwand und an deren Stelle trat eine Abhängigkeit vom Parlament. Diese neue Monarchie entsprach den staatsrechtlichen Lehren Lockes aus den „Two Treatises“.⁷⁴⁶

Entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der religiösen Toleranz und damit der praktischen Umsetzung der Lockeschen Thesen aus „Letter concerning Toleration“ nimmt der Erlass des „Toleration Act“ durch William III. ebenfalls im Jahre 1689. William III. gewährte darin keine umfassende Toleranz, wie der umgangssprachliche Kurztitel nahe legt. Vielmehr handelt es sich um staatlich gewährte Privilegien für bestimmte Minderheiten, wie der Originaltitel belegt: „An Act for Exempting Their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain Laws.“ Mit dem Erlass des „Toleration Act“ wurde das Ideal, alle Nonkonformisten zu einer evangelischen „Broad church“ zusammenzufassen, aufgegeben.⁷⁴⁷ Die erbitterten Streitigkeiten der Vergangenheit wurden als Beleg angesehen, dass es nicht möglich sei, die protestantischen Dissenters innerhalb der Staatskirche zu vereinen. Daher beschritt William III. einen neuen Weg, um die innenpolitische Lage zu befrieden. Er bestätigte offiziell die

⁷⁴³ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 369.

⁷⁴⁴ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 371.

⁷⁴⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 371.

⁷⁴⁶ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 370; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 240.

⁷⁴⁷ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 240; Kaplan, Benjamin J., Divided by Faith, S. 138: „The Church of England still remained diverse, with opposing High and Low church wings, but the larger project of comprehension had failed.“

Rechtsfähigkeit bestimmter nonkonformistischer Abspaltungen. Sie erhielten faktische Freiheiten, die ihre Existenz neben der Staatskirche dauerhaft ermöglichten. Als Körperschaften in Vereinsstruktur waren die dissentierenden Abspaltungen keine Religionsgemeinschaften. Dies brachte den Vorteil, dass sie nur an die bürgerlichen Gesetze gebunden waren und so ein eigenständiges religiöses Leben führen konnten. Das hatte aber mit einer Gleichberechtigung der Bekenntnisse neben der Staatskirche nichts zu tun.⁷⁴⁸ William III. hielt vielmehr an der traditionellen religiös-kirchlichen Einheit fest. Die anglikanische Staatskirche blieb offizielle Religion der Bevölkerungsmehrheit. Die Amtskirche blieb aber nur formal stark. Sie befand sich in doppelter Abhängigkeit: einerseits stand sie unter der Aufsicht des Königs, andererseits war sie rechtlich abhängig vom Parlament. Sie war nicht mehr in der Lage sich selbst Gesetze zu geben und konnte sich so nur schwer an neue Gegebenheiten anpassen. Für die klar begrenzten Glaubensgruppen gewährte der „Toleration Act“ Ausnahmen von bestimmten nonkonformistischen Strafgesetzen. Nur protestantische Dissenters, also Presbyterianer, Independenten, Baptisten und Quäker kamen in den Genuss dieser Ausnahmeregel.⁷⁴⁹ Für alle anderen Dissenters sowie Katholiken galten die Strafgesetze weiterhin in unverminderter Härte.⁷⁵⁰ Damit schaffte der „Toleration Act“ von 1689 die staatlichen Strafen nur für diejenigen Dissenters ab, die bereit waren, sich einer Überprüfung der Rechtgläubigkeit zu unterziehen und die Vorherrschaft der Staatskirche zu akzeptieren.⁷⁵¹ Die Rechtgläubigkeit wurde durch das allen gemeinsame protestantische Glaubensbekenntnis und einem Treueeid gegenüber dem König belegt. Im Treueeid verpflichtete sich der Dissenter, jede

⁷⁴⁸ Kluxen, Kurt, *Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S. 373; Tyacke, Nicholas, *The rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719*, in: *From Persecution to Toleration*, S. 40: „With the abandonment of comprehension died the last chance of fulfilling the original Puritan aim of further reform of the English Church.“

⁷⁴⁹ Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*, S. 308; Guggisberg, Hans, *Wandel der Argumente*, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, S. 477.

⁷⁵⁰ Kamen, Henry, *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*, S. 213; Besier, Gerhard, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 499; Israel, Jonathan, *William III. and Toleration*, in: *From Persecution to Toleration*, S. 152f.: „Its stipulations were essentially an exempting of the Protestant Dissenters, including the Baptists and Quakers but excluding anti-Trinitarians, from the penalties of various laws. It was intended by Parliament to grant effective toleration to most Nonconformists without expressly proclaiming unqualified toleration of their churches [...]. To Socinians (anti-Trinitarians), Deists, Catholics and Jews, as well as other non-Christians, the measure offered nothing whatsoever [...]“; Trevor-Roper, Hugh, *Toleration and Religion after 1688*, in: *From Persecution to Toleration*, S. 391: “Only the penalties imposed by some of them were suspended for the benefit of some Dissenters, provided that they declared their allegiance to William and Mary. Roman Catholics and those who, in preaching or writing, denied the doctrine of the blessed Trinity [...] were explicitly denied any benefit from the Act.”

⁷⁵¹ Ward, William Reginald, *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, S. 28.

Exkommunikation des Papstes gegen den König zu ignorieren und dem englischen König absoluten und alleinigen Gehorsam zu leisten. Im offiziellen Glaubensbekenntnis musste sich der Nonkonformist zur christlichen Dreifaltigkeit bekennen.⁷⁵² Allen Protestanten, die dies akzeptierten, wurde die Freiheit ihres Gottesdienstes zugestanden. Trotz der freien Religionsausübung blieb aber jeder Dissenter offiziell Mitglied der anglikanischen Staatskirche. Neben der äußeren Einförmigkeit hatte diese Zwangsmitgliedschaft einen weiteren positiven Effekt für Staat und Kirche. Als Anglikaner waren sie verpflichtet, Abgaben an die Staatskirche zu leisten.⁷⁵³ Durch den „Toleration Act“ wurden die bestehenden Konformitätsgesetze nicht aufgehoben, sondern unter bestimmten Bedingungen ausgesetzt. Damit waren die Ausnahmen nur Zugeständnisse oder Privilegien, aber keinesfalls einklagbare Rechte.⁷⁵⁴ Der Dissens selbst blieb eine Straftat.⁷⁵⁵ Der „Toleration Act“ war eine politisch-pragmatische Gesetzgebung Williams III., um seine politische Macht zu stabilisieren. Die Geschehnisse der Vergangenheit hatten deutlich gemacht, dass eine wohlwollende Behandlung des protestantischen Dissent notwendig war, um Ruhe im Staat einkehren zu lassen. Die Staatsstabilität sollte dabei durch ein Wechselspiel aus Tolerierung und Disziplinierung der protestantischen Minderheiten erreicht werden.⁷⁵⁶ So war der Preis der neuen Freiheit eine gesteigerte Erwartung an Wohlverhalten und Loyalität gegenüber dem Staat.⁷⁵⁷ Die Frage der religiösen Wahrheit trat insofern in den Hintergrund.⁷⁵⁸ Locke betrachtete den Toleranzakt als Schritt in die richtige Richtung, auch wenn er ihm nicht weit genug ging. Aus Lockes Sicht schloss der „Tolerance Act“ immer noch zu viele Gruppen von staatlicher Toleranz aus, wie z.B. die Deisten als unitarische Protestanten⁷⁵⁹. Mit den strikten Grenzen gegenüber den Katholiken und Atheisten zeigte sich Locke dagegen sehr zufrieden. Diese beiden Gruppen waren von jeder Privilegierung ausgeschlossen, was ganz dem Ideal Lockes aus dem

⁷⁵² O'Reilly, William, Protestantische Kultur in England und Irland im 17. und 18. Jahrhundert, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 58.

⁷⁵³ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 373; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 309.

⁷⁵⁴ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 309.

⁷⁵⁵ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 28.

⁷⁵⁶ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 307.

⁷⁵⁷ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 310.

⁷⁵⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 309.

⁷⁵⁹ Tyacke, Nicholas, The rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719, in: From Persecution to Toleration, S. 41: "But among Protestants the only group not to benefit was the Anti-Trinitarians [...]."

„Letter concerning Toleration“ entsprach. Lockes Meinung zum „Tolerance Act“ wird belegt durch einen Brief an Limborch vom 6. Juni 1689⁷⁶⁰:

„No doubt you will have heard before this that Toleration has now at last been established by law in our country. Not perhaps so wide in scope as might be wished for by you and those like you who are true Christians and free from ambition or envy. Still, it is something to have progressed so far. I hope that with these beginnings the foundations have been laid of that liberty and peace in which the church of Christ is one day to be established. None is entirely debarred from his own form of worship or made liable to penalties except the Romans, provided only that he is willing to take the oath of allegiance and to renounce transubstantiation and certain dogmas of the Roman church.“⁷⁶¹

Wie Locke selbst in seinem Brief an Limborch ausführt, war mit dem „Toleration Act“ das Ideal der religiösen Toleranz noch lange nicht erreicht. Objektiv betrachtet, kann der Erlass Williams III. aber als Ausgangspunkt für einen fortschreitenden Prozess hin zu staatlich gewährter Religionsfreiheit betrachtet werden.⁷⁶² Ein entscheidender Vorteil des „Tolerance Act“ lag in der zurückhaltenden Wortwahl. Diese trug dazu bei, dass die gewährten Ausnahmen keine gewaltsamen Gegenreaktionen anderer Konfessionen hervorriefen und von der breiten Bevölkerung akzeptiert wurden.⁷⁶³ Die besondere Bedeutung für die weitere Entwicklung in England lag aber in der neuen Freiheit für protestantische Dissenter. Die zahlreichen Abspaltungen innerhalb des protestantischen Glaubens, aber außerhalb der Staatskirche, wurden ab sofort geduldet und durften sich ohne staatliche Einschränkungen entfalten. Dies trug zu einer bis dahin unbekannten Vielfalt und Offenheit innerhalb der Bevölkerung bei. Die bisher unterdrückten Nonkonformisten nutzten ihren neuen gesellschaftlichen Spielraum aktiv und brachten innerhalb ihrer Körperschaften eine religiöse Vielfalt hervor, die breitere Volksschichten ansprach.⁷⁶⁴ England machte die Erfahrung, dass Vielfalt und Unterschiedlichkeit keine Bedrohung für Staat und Kirche darstellten, sondern innerhalb der breiten Bevölkerung für Zufriedenheit und Ruhe sorgten. Dies trug

⁷⁶⁰ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 308.

⁷⁶¹ Locke, Brief an Limborch, S. 633.

⁷⁶² Israel, Jonathan, William III. and Toleration, in: From Persecution to Toleration, S. 153: “[...] the Act was a much more fundamental landmark in English history than it is nowadays fashionable to suppose.”

⁷⁶³ Guggisberg, Hans R., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 477.

⁷⁶⁴ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 374.

dazu bei, dass sich das religiöse Leben der Nonkonformisten mit staatlicher Unterstützung weiterentwickeln konnte. Neben die Freiheit von Strafen wegen Dissent trat 1694 die Entschärfung der Presse- und Bücherzensur. Auf einen Vorschlag des Parlaments hin, an dessen Formulierung John Locke beteiligt gewesen sein soll, wurde die Vorzensur aufgehoben.⁷⁶⁵ Die Freiheit des Gottesdienstes und die Rede-, Meinungs-, und Pressefreiheit gingen von nun an Hand in Hand. Trotz der immer liberaleren Haltung gegenüber den protestantischen Nonkonformisten schützte sich der Staat weiterhin gegen katholische Machttendenzen. 1701 erließ die Regierung den „Act of Settlement“. Dieses Gesetz regelt die englische Thronfolge bis heute. Das Thronfolagesetz legt fest, dass nur ein Mitglied der anglikanischen Kirche englischer König werden kann.⁷⁶⁶ Katholiken und Atheisten werden von einer rechtmäßigen Thronfolge ausgeschlossen, wenn sie nicht zum protestantischen Glauben konvertieren. Währenddessen verbesserte sich die Situation des protestantischen Dissent zunehmend. 1718 wurden Nonkonformisten erstmals als Amtsträger zugelassen und ab 1727 konnten sie Mitglieder des Parlaments werden.⁷⁶⁷

Außenpolitisch war die Regierungszeit Williams von den kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem katholischen Frankreich geprägt. Aus diesem Grund strebte William III. auch eine größere Toleranz für Katholiken an.⁷⁶⁸ Sein Streben fand im Parlament keine Zustimmung. Katholiken galten weiterhin als Staatsfeinde. Nach dem Tod Williams am 9. März 1702 wurde Anne Stuart zur neuen Königin von England. Kurz nach ihrer Inthronisation brach der spanische Erbfolgekrieg aus. Die Gefahr, die von einer Personalunion des katholischen spanischen und französischen Königtums ausging und die finanzielle Belastung, die England durch die kriegerische Auseinandersetzung tragen musste, trugen zu erneuten Unruhen im Staat bei. Die Parteien der Tories und Whigs versuchten hieraus den größtmöglichen innenpolitischen Gewinn zu ziehen. Während die Tories auf der Seite der anglikanischen Staatskirche standen und traditionelle Privilegien zu sichern versuchten, strebten die Whigs nach einer weiteren Liberalisierung des öffentlichen

⁷⁶⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 375.

⁷⁶⁶ Klueting, Das konfessionelle Zeitalter, S. 357; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 240.

⁷⁶⁷ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 374.

⁷⁶⁸ Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 309.

Lebens in England. Die gegensätzlichen Meinungen traten im Sacheverell-Prozesses offen zu Tage. Dr. Henry Sacheverell war ein Kirchenmann auf Seiten der Tories. Im Rahmen einer seiner Predigten kritisierte er offen die Regierung und die Prinzipien der „Glorious Revolution“. Dies führte zu einer Anklage und einem Prozess wegen Hochverrats. Die Whigs forderten eine lebenslange Freiheitsstrafe für Sacheverell und hofften auf einen erheblichen Imageverlust für die Partei der Tories. Das Gericht entschied sich aber nur für ein dreijähriges Predigtverbot. Dieses milde Urteil wurde von Königin Anne unterstützt. Sie stellte sich schon im Verlauf des Prozesses auf die Seite der Tories. Im Anschluss an das Urteil entließ Anne viele Minister auf Seiten der Whigs. Die breite Bevölkerung kam infolgedessen zu der Ansicht, dass die Whigs die anglikanische Staatskirche bedrohten. In letzter Konsequenz bescherte dies den Tories 1710 den größten Wahlsieg in der Geschichte Englands.⁷⁶⁹ Einige radikale Tories versuchten den politischen Aufschwung ihrer Partei zu nutzen und die Liberalisierung des englischen Lebens rückgängig zu machen.⁷⁷⁰ 1711 setzten sie den „Occasional Conformity Act“ im Parlament durch. Danach wurde jeder bestraft, der sich durch seine offizielle Zugehörigkeit zur anglikanischen Staatskirche ein Staatsamt verschafft hatte, tatsächlich aber am nonkonformistischen Gottesdienst teilnahm.⁷⁷¹ In den „Test- und Corporation Acts“ legten sie fest, dass jede Person, der ein staatliches Amt übertragen wurde, das Abendmahl nach anglikanischem Ritus empfangen musste. Auf diese Weise sorgten sie für einen Ausschluss aller Katholiken aus öffentlichen Ämtern.⁷⁷² Im „Schism-Act“ von 1714 sollte schließlich die religiöse Kindererziehung ausschließlich von Amtspersonen der Staatskirche durchgeführt werden.⁷⁷³ Die Tories erhofften sich auf diesem Weg den Dissent zu schwächen, ohne die Toleranzakte offiziell außer Kraft setzen zu müssen und damit Unruhen in der Bevölkerung heraufzubeschwören. Die Versuche der Tories waren aber nicht von Dauer. Die Bevölkerung war sich der Vorteile des „Toleration Acts“ bewusst und unterstützte keinen Rückschritt in diesem Punkt. Die Vorteile der liberalen Whigs traten in den Fokus der Wahlberechtigten. Hinzu kam

⁷⁶⁹ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 32; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 387; Tyacke, Nicholas, The rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719, in: From Persecution to Toleration, S. 47: „Although found guilty [...] Sacheverell received a minimal sentence and the trial boomeranged on its promoters.“

⁷⁷⁰ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 389.

⁷⁷¹ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 389.

⁷⁷² Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 29.

⁷⁷³ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 389.

der Friedensschluss von Utrecht 1713. Durch das erfolgreiche Ende des spanischen Erbfolgekrieges kehrten in England Ruhe und Zufriedenheit ein. Das Mächtegleichgewicht auf dem europäischen Kontinent war gesichert, das katholische Frankreich erkannte die englische Thronfolge offiziell an und England wurden große Besitzungen in Nord-Amerika zugesprochen. Dies begünstigte den englischen Aufstieg zur See- und Kolonialmacht und brachte Wohlstand für das ganze Land. Mit dem plötzlichen Tod Annes 1714 kam das anglikanische Haus Braunschweig-Lüneburg (Hannover) auf den britischen Thron.⁷⁷⁴ Mit der Hannover-Dynastie unter George I. gewannen die liberalen Whigs ihre innenpolitische Macht zurück. Das offizielle Staatskirchentum blieb bestehen, aber die neue Whig-Herrschaft stand im Zeichen einer aufgeklärten Toleranz.⁷⁷⁵ Die Whigs versuchten nun die „Schism Act“, „Occasional Conformity Act“ und „Test Act“ aufzuheben und so alle restriktiven Maßnahmen für Dissenters zu beseitigen.⁷⁷⁶ Die liberalen Whigs schufen auf diese Weise in den folgenden Jahrzehnten den notwendigen Rahmen für die weitere Ausbildung politischer und religiöser Freiheit in England. Der Aufstieg zur Kolonialmacht und die beginnende Industrialisierung brachten jedoch neue soziale Konflikte im England des 18. Jahrhunderts mit sich. Der gesellschaftliche Umbruch hatte viele regionale Aufstände zur Folge. Insbesondere die neue Gesellschaftsschicht der Industriearbeiter suchte nach sozialem Halt.⁷⁷⁷ Die traditionelle Staatskirche vermochte nicht auf die neuen Bedürfnisse der Bevölkerung einzugehen. Sie war an ihre althergebrachte Struktur gebunden und ihre Amtsträger spielten in der öffentlichen Meinung keine Rolle mehr. Die Unfähigkeit, flexibel auf aktuelle Gegebenheiten zu reagieren, führte insgesamt zu einer Schwächung des protestantischen Glaubens. Als George III. 1760 den Thron bestieg, war das anglikanische Bekenntnis zu einer rein formellen Institution geworden. Dieser Passivität trat Mitte des Jahrhunderts ein aktiver Prediger namens John Wesley

⁷⁷⁴ Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter, S. 357.

⁷⁷⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 389f.; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 240.

⁷⁷⁶ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 390; Tyacke, Nicholas, The rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719, in: From Persecution to Toleration, S. 49: „As first introduced, it also sought to remove the civil disabilities of Dissenters.“; Trevor-Roper, Hugh, Toleration and Religion after 1688, in: From Persecution to Toleration, S. 394: “[...] the Occasional Conformity and Schism Act were repealed. thereby the legal position established by the Toleration Act was restored.”

⁷⁷⁷ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 527; Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 325.

entgegen.⁷⁷⁸ Wesley arbeitete nicht mit rationalen Argumenten, sondern mit emotionalen Predigten und bewegte damit die Massen. Seine Anhängerschaft bestand zu größten Teilen aus Industriearbeitern⁷⁷⁹, die aus seinen Vorträgen neue Hoffnung schöpften. Nach Wesleys Tod 1791 bildeten seine Anhänger die neue Religionsgemeinschaft der „Methodisten“. Der „Methodismus“ stellt die letzte wichtige protestantische Kirchenbildung außerhalb der Staatskirche dar.⁷⁸⁰ Die Bewegung um John Wesley wird auch als „Erweckung“⁷⁸¹ und „religiöse Erneuerung“⁷⁸² bezeichnet. Der Grund dafür liegt in der erneuten Entfaltung des Interesses der Bevölkerung an der Religion. Dieses neue religiöse Bewusstsein erreichte auch die Staatskirche und hauchte dem Protestantismus neues Leben ein. Aus diesem Grund wird die Erweckungsbewegung als nonkonformistisch und evangelikal bezeichnet.⁷⁸³ Der neue Protestantismus brachte dabei eine neue philanthropische Strömung hervor, die eine Reihe humanitärer Reformen durchsetzte⁷⁸⁴: Das erste Fabrikgesetz 1802, das Verbot von Sklavenhandel 1807, den gesetzlichen Kinderschutz 1815 und die Abschaffung der Prügelstrafe für Frauen 1820.⁷⁸⁵

Auch die über Jahrhunderte aufgebaute Abneigung gegen den Katholizismus schwächte sich langsam ab. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Durch die seit Jahrzehnten gelebte religiöse Toleranz innerhalb des protestantischen Dissent hatten die erbitterten Streitigkeiten in Glaubensfragen ein Ende gefunden. Der absolute Wahrheitsanspruch einer Konfession war verschwunden. Auch die Verbreitung aufklärerischer Ideale und Gedanken innerhalb der breiten Bevölkerung leisteten einen wichtigen Beitrag hin zu einer umfassenden religiösen Toleranz. In kleinen Schritten tolerierte die englische Regierung den Katholizismus im öffentlichen Leben. Mit dem Catholic Relief Act von 1778⁷⁸⁶ wurden erstmals anti-katholischen

⁷⁷⁸ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 16; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 527.

⁷⁷⁹ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 527; Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 325.

⁷⁸⁰ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 325; Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 527.

⁷⁸¹ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 15.

⁷⁸² Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 527.

⁷⁸³ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 53.

⁷⁸⁴ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 528.

⁷⁸⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 528f.

⁷⁸⁶ Trevor-Roper, Hugh, Toleration and Religion after 1688, in: From Persecution to Toleration, S. 404.

Strafgesetze aufgehoben. Die Katholiken blieben aber weiterhin vom politischen Leben ausgeschlossen.⁷⁸⁷ Im Jahre 1829 wurde der Katholizismus im Act of Catholic Emancipation⁷⁸⁸ schließlich als gleichberechtigtes Glaubensbekenntnis anerkannt.⁷⁸⁹

Im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts veränderte sich Englands Toleranzpolitik nachhaltig. Ausgehend von der erzwungenen Gleichförmigkeit aller Bürger innerhalb der Staatskirche entwickelte sich England zu einem Vorreiter für ein friedvolles Nebeneinander der Konfessionen.⁷⁹⁰ Der Weg dorthin verlief aber nicht geradlinig. Immer wieder versuchten konservative Kräfte die liberalen Bewegungen umzukehren oder wenigstens einzudämmen. Die tolerante Religionspolitik konnte sich letzten Endes aufgrund der Vorarbeit John Lockes und weiterer aufklärerischer Denker durchsetzen. In den Köpfen der breiten Masse gewann die Erkenntnis Oberhand, dass es sich bei der Religions- und Gewissensfreiheit nicht um ein staatlich gewährtes Privileg handelt, sondern um ein vom Staat unabhängiges Menschenrecht.

Bis sich dieses neue Bewusstsein ausformte, litten die Dissenters aber unter den wechselnden Kursen der Religionspolitik. Um den Launen der Machthaber und den damit einhergehenden staatlichen Restriktionen nicht länger ausgesetzt zu sein, beschlossen viele Andersgläubige ihre Heimat England zu verlassen.⁷⁹¹ Die meisten Auswanderer gingen zuerst nach Holland und später in größeren Gruppen in die neuerschlossenen nordamerikanischen Gebiete New England, Virginia und Maryland. Die erste größere Gruppe Pilgerväter reiste 1620 mit der Mayflower in die Neue Welt.⁷⁹² Nordamerika wurde zum gelebten Ideal religiöser Toleranz. Seit der Ansiedlung der puritanischen Pilgerväter in Massachusetts im Jahre 1682 galt

⁷⁸⁷ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 503.

⁷⁸⁸ Trevor-Roper, Hugh, Toleration and Religion after 1688, in: From Persecution to Toleration, s. 407.

⁷⁸⁹ Ward, William Reginald, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, S. 16; O'Reilly, William, Protestantische Kultur in England und Irland im 17. und 18. Jahrhundert, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 58.

⁷⁹⁰ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 239.

⁷⁹¹ Geldbach, Erich, Zur Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert, in: Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 211; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 185.

⁷⁹² Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 275; Link, Christoph, Kirchliche Rechtsgeschichte, S. 69; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 325f.

in dem vom Baptisten Roger Williams kolonisierten Rhode-Island und dem Quäkerstaat Pennsylvania nach dem Gedanken William Penns allgemeine Religionsfreiheit.⁷⁹³ Die neuen Staatsgründer waren aufgeklärt und aufgrund persönlicher Erfahrungen für die Idee der Gewaltenteilung, der Volkssouveränität und Toleranz aufgeschlossen. Lockes Thesen fanden eine politisch wirksame Anhängerschaft. In der Unabhängigkeitserklärung von 1776 berief sich die Neue Welt auf die von Gott gegebenen unveräußerlichen Rechte jedes Menschen. Der Staat sollte nicht mehr über die Menschen herrschen, sondern ihnen im Sinne des Gemeinwohls dienen.⁷⁹⁴ Kirche und Staat sollten voneinander getrennt werden. Individuelle Religiosität und aufgeklärtes Naturrecht⁷⁹⁵ schufen den neuen mündigen Staatsbürger. So wurden auch in den Verfassungen der heutigen Staaten von North- und South Carolina Lockes Thesen effektiv umgesetzt. Alle Bürger waren zu universaler Toleranz verpflichtet und die strikte Trennung von Kirche und Staat war angeordnet.⁷⁹⁶ Die besondere Bedeutung Lockes für diese beiden Staaten Amerikas lässt sich anhand eines kurzen geschichtlichen Rückblicks erläutern:

Bereits im Jahre 1660 hatte Charles II. die nordamerikanische Provinz Carolina an acht Lords, darunter auch Lord Ashley, verliehen.⁷⁹⁷ Diese gaben Locke den Auftrag, einen Verfassungsentwurf dafür vorzulegen. Seine „Fundamental Constitution of Carolina“ wurde 1669 von den Lords bestätigt. In dieser Verfassung finden sich insbesondere folgende Bestimmungen zur Religion:

Es soll niemandem erlaubt sein, Bürger in Carolina zu sein, der nicht das Dasein Gottes und die Pflicht der öffentlichen und feierlichen Verehrung anerkennt.⁷⁹⁸ Die

⁷⁹³ Gericke, Wolfgang, Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, S. 18; Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, S. 353; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 633f.; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 189.

⁷⁹⁴ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 635; Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, S. 446.

⁷⁹⁵ Kluxen, Kurt, Geschichte Englands: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 464.

⁷⁹⁶ Worcester, Elwood Ernest, The religious opinion of John Locke, S. 76: "Several most important principles, e.g., the obligations of universal toleration, and the complete divorce of church and state, are urged here with a vigor and boldness that have never been excelled. Both of these principles have been fully tested in America [...] Locke's hand assisted in framing a colonial constitution for what is now the two States of North and South Carolina, in which the same mild and tolerant principles are inculcated."

⁷⁹⁷ Bourne, H. R. F., The life of John Locke, S. 236.

⁷⁹⁸ Mark Goldie, Notes on the text, in: John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings, The Thomas Hollis Library 2010, S. 146: "No man shall be permitted to be a free man of Carolina, or to have any estate or habitation within it, that doth not acknowledge a God, and that God is publicly and solemnly to be worshipped."

Bedingungen der Zulassung zu einer Kirche sollen in ein Buch eingetragen und von allen Mitgliedern dieser Kirche unterschrieben werden.⁷⁹⁹ Jede Kirche muss zwingend folgende Aufnahmebedingungen enthalten: Es gibt einen Gott, dieser muss öffentlich verehrt werden und es ist die gesetzliche Pflicht jedes Menschen einen Eid abzulegen, wenn er von den Regierenden dazu aufgefordert wird.⁸⁰⁰ Aller Genuss bürgerlicher Rechte ist durch die Mitgliedschaft in einer Kirche bedingt.⁸⁰¹ Keine Person irgendeiner Kirche soll eine andere religiöse Versammlung stören oder herabwürdigend darüber sprechen.⁸⁰² Keiner soll andere wegen ihrer spekulativen religiösen Meinungen oder wegen ihrer Art der Gottesverehrung belästigen oder verfolgen.⁸⁰³ Keiner soll innerhalb des Gottesdienstes aufrührerisch gegen die Obrigkeit sprechen.⁸⁰⁴ Diese Grundregeln gehen aus derselben Richtung hervor, die Locke zwanzig Jahre später in seinem „Letter concerning Toleration“ entwickelt hat.⁸⁰⁵

Während sich in der Neuen Welt die aufklärerischen Ideale und Gedanken ungehindert ausbreiten konnten, kämpfte Kontinentaleuropa mit seinen religionspolitischen Altlasten.

Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, S. 177; Cranston, Maurice, *John Locke*, S. 120; Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, S. 240.

⁷⁹⁹ Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, S. 241.

⁸⁰⁰ Mark Goldie, Notes on the text, in: *John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings*, The Thomas Hollis Library 2010, S. 147: "In the terms of communion of every church or profession, these following shall be three, without which no agreement or assembly of men, upon pretence of religion, shall be accounted a church or profession, within these rules: (i) That there is a God. (ii) That God is publicly to be worshipped. (iii) That it is lawful, and the duty of every man, being thereunto called by those that govern, to bear witness to truth."; Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, S. 241.

⁸⁰¹ Mark Goldie, Notes on the text, in: *John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings*, The Thomas Hollis Library 2010, S. 147: "No person above seventeen years of age shall have any benefit or protection of the law, or be capable of any place or profit or honour, who is not a member of some church or profession, having his name recorded in some one, and but one religious record."

⁸⁰² Mark Goldie, Notes on the text, in: *John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings*, The Thomas Hollis Library 2010, S. 147: "No person of any church or profession shall disturb or molest any religious assembly."

⁸⁰³ Mark Goldie, Notes on the text, in: *John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings*, The Thomas Hollis Library 2010, S. 147: "No person whatsoever shall disturb, molest, or persecute another for his speculative opinions in religion, or his way of worship."; Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, S. 178; Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, S. 236.

⁸⁰⁴ Mark Goldie, Notes on the text, in: *John Locke: A Letter concerning Toleration and other writings*, The Thomas Hollis Library 2010, S. 147: "No person whatsoever shall speak anything in their religious assembly irreverently or seditiously of the government or governors, or state matters."

⁸⁰⁵ Bourne, H. R. F., *The life of John Locke*, S. 238.

Im Frankreich des späten 17. Jahrhunderts litt die katholische Staatskirche unter einer zunehmenden Erstarrung.⁸⁰⁶ Die katholische Theologie in Frankreich war ebenso wenig wie das protestantische Bekenntnis in England geeignet, auf die modernen Probleme ihrer Gläubigen zu reagieren. Seit dem Mittelalter hatte sich nur sehr wenig innerhalb ihrer Struktur und Lehre verändert.⁸⁰⁷ Durch den Schutz und die Unterstützung des „Ancien Régime“ war die Staatskirche nicht gezwungen gewesen, sich an epochale Gegebenheiten anzupassen. Durch die enge Verflechtung mit der Monarchie hatte die Kirche alle Kritiker vorbeugend zum Schweigen bringen lassen. Die katholische Kirche stellte sich als Relikt einer vergangenen Zeit dar. Infolgedessen wandten sich immer mehr Gläubige von ihr ab. Die innere Abwendung ihrer Mitglieder schwächte den Glauben, aber nicht die Macht der Institution Kirche. Deren Niedergang folgte erst der Abschaffung der traditionellen Monarchie durch die französische Revolution.

Die Ursachen, die zur französischen Revolution führten, sind zahlreich. Die revoltierenden Bürger und Bauern befanden sich in einem Zustand der Unzufriedenheit und Hungersnot. Durch die Beteiligung Frankreichs am Unabhängigkeitskrieg der amerikanischen Kolonisten befand sich der Staat in chronischer Finanznot. Die Kassen des Staates wurden aber nur durch die Steuern der Bürger und vor allem der Bauern gefüllt, die die steuerliche Hauptlast des Landes trugen. Der Adel hingegen war von jedweder Steuerlast befreit. Diesbezügliche Reformen zur Entlastung des Bürgertums wurden von den Adelsständen systematisch blockiert. Hinzu kam eine existenzbedrohende Preissteigerung für Lebensmittel, die den Bürgern das Überleben stark erschwerte, während der König und sein Hof weiter in Luxus lebten. Eine weitere gewichtige Rolle spielte das neu erwachte politische Bewusstsein des Bürgertums. Das Gedankengut der Aufklärung fiel im absolutistisch regierten Frankreich auf fruchtbaren Boden. Das aufgeklärte Bürgertum formierte sich zum ernsthaften Widerstand. Die Lage für die Bauern und Bürger spitzte sich weiter zu, während der König Änderungsmaßnahmen blockierte. Die Wut über die Untätigkeit des

⁸⁰⁶ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 312.

⁸⁰⁷ Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 621.

Staats angesichts der Not des ganzen Landes veranlasste die Bürger am 14. Juli 1789 zum Sturm auf die Bastille. Diese gewaltsame Reaktion markiert den Beginn der Französischen Revolution, in deren Verlauf sich Frankreichs politische und religiöse Ordnung grundlegend veränderte. Mit der Erklärung der Menschenrechte durch die Nationalversammlung am 26. August 1789 wurden grundlegende Werte und Ideen der Aufklärung konsequent umgesetzt. Die Monarchie mit ihrem feudalabsolutistischen Ständestaat wurde abgeschafft und die neue liberal-demokratische Republik eingeführt. An die Stelle absolutistischer Traditionen traten Rechtsstaatlichkeit, Meinungs- und Pressefreiheit, sowie Volkssouveränität und Gewaltenteilung. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden zum neuen Nationalethos. Die Kirche wurde vollständig vom Staat getrennt und verlor dadurch ihre überragende Stellung. Als neuer Grundsatz zog die Gleichberechtigung aller Konfessionen in Frankreich ein und aus dem Ideal der Toleranz wurde das Grundrecht der Religionsfreiheit.⁸⁰⁸

Zur gleichen Zeit kämpfte das Heilige Römische Reich Deutscher Nation mit den Folgen des Augsburger Religionsfriedens aus dem Jahre 1555. Durch diese erste reformatorische Phase waren die Länder des Reichs konfessionell gespalten. Die darin rechtlich garantierte Koexistenz der beiden Konfessionen löste aber nicht die Glaubenskrise dieser Zeit.⁸⁰⁹ Protestanten und Katholiken strebten nach einem Mächtigegleichgewicht im Reich. Dabei entstanden vermehrt Streitigkeiten um die Auslegung des Religionsfriedens. Die Landesfürsten nutzen ihr „*ius reformandi*“, um religiöse Einheit innerhalb ihres Herrschaftsbereiches herzustellen und trugen so zu einer Zwangskonfessionalisierung der Bevölkerung bei. Die konfessionelle Spaltung und die einflussreichen Einzelterritorien behinderten aber die Funktionsfähigkeit der Reichsinstitutionen wie dem Reichskammergericht.⁸¹⁰ Besonderen Ausdruck fand der machtpolitische Kampf der Konfessionen schließlich in der Gründung der protestantischen Union 1608 und der katholischen Liga 1609.⁸¹¹ Die Kämpfe um die politische Vormachtstellung und das

⁸⁰⁸ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 326; Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 639; Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 509.

⁸⁰⁹ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S. 45.

⁸¹⁰ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S. 96ff.

⁸¹¹ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S.111ff.

unzureichende Funktionieren der Reichsinstitutionen mündeten 1618 in den Dreißigjährigen Krieg. In ganz Europa brachen langwierige kriegerische Auseinandersetzungen aus, die Millionen Menschenleben kosteten. Am Ende gab es keine Sieger und die Verteilung der Konfessionen im Reich veränderte sich nicht wesentlich.⁸¹² Der Westfälische Friede von 1648 bestätigte das „ius reformandi“ der Landesfürsten aus dem Augsburger Religionsfrieden und führte darüber hinaus die tolerante Gleichbehandlung des katholischen, lutherischen und auch reformierten Bekenntnisses ein.⁸¹³ Die religionspolitischen Streitigkeiten fanden somit nicht durch eine konfessionsneutrale Haltung des Staates ihr Ende, sondern durch die Anerkennung aller Gläubigen als gleichberechtigt im Hinblick auf ihre Gewissensfreiheit und Religionsausübung, wie auch in ihrer Stellung als Bürger des Reiches. Diese Lösung ermöglichte ein friedliches Nebeneinander der evangelischen und katholischen Länder im Reich.

Eine weitere wichtige Prägung erhält die religionspolitische Geschichte Deutschlands durch die Regentschaft Friedrich des Großen von Preußen in den Jahren 1740 – 1786. Friedrich der Große setzte innerhalb seiner absolutistischen Herrschaft aufklärerische Ideale in die Lebenswirklichkeit um. So ergingen politische und religionspolitische Reformen ohne gewaltsamen Aufruhr der Bevölkerung durch Beschluss des Königs. Friedrichs Grundsatz in Fragen der Religion wird geprägt durch seinen Ausspruch vom 22. Juni 1740, wonach „Jeder nach seiner Façon selig werden müsse.“ Dementsprechend trat Friedrich für die Tolerierung aller Konfessionen, einschließlich der Katholiken und Hugenotten in Preußen ein. Diese tolerante Haltung Preußens fand schließlich im Allgemeinen Preußischen Landrecht vom 1. Juni 1794 ihren gesetzlichen Niederschlag. Hierin wird umfassende Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt und die rein faktische Tolerierung verschiedener Kirchen wird zur positiven Genehmigung neuer Glaubensgemeinschaften weiterentwickelt.⁸¹⁴ Auch in den übrigen Ländern des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verbreiteten sich aufklärerische Gedanken und Ideale. Das Bürgertum in Deutschland identifizierte sich noch stärker

⁸¹² Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 272; Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 496.

⁸¹³ Conrad, Hermann, Religionsbann, Toleranz und Parität, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 167; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 161.

⁸¹⁴ Besier, Gerhard, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 508f.

als die französische Bevölkerung mit der neuen Weltanschauung.⁸¹⁵ Die großen Bekenntnisse des Landes setzten sich mit den Gedanken der Aufklärung ganz unterschiedlich auseinander. Dies führte dazu, dass die konservativ katholischen Gebiete aufklärerische Fragestellungen in den Bereich theoretischer Diskussionen verbannten, während die liberalen evangelischen Gebiete die neuen Überzeugungen mit dem überlieferten Glauben praktisch zu harmonisieren versuchten.⁸¹⁶ Auch die Französische Revolution hatte Auswirkungen in Deutschland. Vom Geist der neuen Freiheiten getragen, erging 1803 der Reichsdeputationshauptschluss. Infolgedessen kam es zu einschneidenden Veränderungen der Reichsverfassung. Das Ottonische Reichskirchensystem wurde abgeschafft und die katholische Geistlichkeit verlor infolge Säkularisation und Mediatisierung ihre starke politische Stellung im Reich.⁸¹⁷

Eine Gesamtbetrachtung der Ereignisse in der westlichen Welt des 17. und 18. Jahrhunderts zeigt, dass in religionspolitischer Hinsicht immer neue Problemstellungen auftraten. Tradierte Streitigkeiten fanden keine allgemeingültigen Lösungen, sondern verlagerten sich aufgrund historischer Gegebenheiten. Die erbitterten dogmatischen Diskussionen endeten nicht durch Einigung der Parteien, sondern schwächten sich durch eine Interessenverschiebung der Gläubigen auf aktuelle Problemstellungen des Alltags ab. Der unbedingte Wahrheitsanspruch einer Konfession trat zurück hinter den universalen Anspruch der Orthodoxie aller Bekenntnisse. Die Industrialisierung schuf neue Problemfelder, die bewältigt werden mussten. Innerkirchliche Debatten um Details der Auslegung fanden neben der Realität der neuen Zeit keinen Platz mehr. Die Beziehung des Bürgers zum Staat rückte in den Fokus der Interessen. Der Glaube und die Zugehörigkeit zu einer Kirche wurden zur privaten Gewissensentscheidung jedes Einzelnen und die Duldung der privaten Glaubensentscheidung zur Voraussetzung einer wohlgeordneten Gesellschaft.⁸¹⁸ Diese Verschiebung bezeichnet Greyerz⁸¹⁹ treffend als „Privatisierung der Frömmigkeit.“ Die aufgeklärte Bevölkerung

⁸¹⁵ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 315.

⁸¹⁶ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 316.

⁸¹⁷ Moeller, Bernd, Geschichte des Christentums in Grundzügen, S. 328, Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, S. 646.

⁸¹⁸ Kosselleck, Reinhart, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, S. 258.

⁸¹⁹ Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur: Europa 1500 – 1800, S. 285.

beschäftigte sich eingehend mit der Legitimationsfrage des Staates und der Kirche und schuf so eine vom Staat unabhängige konfessionsneutrale Basis des Zusammenlebens. Die Privatheit des Glaubens als unveräußerliches Freiheitsrecht konnte nur durch einen Staat geschützt werden, dessen Recht und Legitimitätsanspruch unabhängig von jeder Kirche war.⁸²⁰ Lockes Werke entsprachen dem neuen politischen Bewusstsein des aufgeklärten Bürgertums. In diesem Umfeld leisteten sie einen wertvollen Beitrag auf dem Weg zu religiöser Toleranz. Die Bedeutung von Lockes „Letter concerning Toleration“ in der Geschichte der Toleranz liegt weder in der Neuheit oder Originalität noch in der radikalen Liberalität seiner Argumente.⁸²¹ Seine Werke waren in ihrem Zeitalter für eine breite Masse an Lesern wegen ihrer nachvollziehbaren Argumentation⁸²² und ihrer praktischen Umsetzbarkeit⁸²³ überzeugend. Die Frage, ob Lockes gesamte Philosophie ein in sich geschlossenes System bildet, ist, wie sich in der Literatur⁸²⁴ zeigt, kaum zu beantworten. Einzelne Teile der späteren Schriften beruhen immer wieder auf ursprünglichen Thesen aus früheren Werken. Dennoch ist in jeder späteren Schrift eine Weiterentwicklung zu erkennen. Der „Letter concerning Toleration“ kann insofern als Endpunkt der Lockeschen Entwicklung betrachtet werden⁸²⁵: Er erreicht eine Synthese aus zuvor entwickelten und neuen Gedanken. Diese neuen Kombinationen weichen zum Teil von seinen Ursprungsideen aus früheren Werken ab. Oftmals entwickeln sie diese aber argumentativ fort. Locke nutzt für seine Thesen aus dem „Letter concerning Toleration“ Erkenntnisse aus seinen naturrechtlichen, erziehungswissenschaftlichen, staatsrechtlichen und religionspolitischen Werken. Lockes religionspolitische Ansätze bilden auf diese Weise einen Knotenpunkt zwischen Philosophie und Religion.⁸²⁶ Er setzte sich

⁸²⁰ Schreiner, Klaus, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe, S. 529; Warmbrunn, Paul, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 36.

⁸²¹ Gough, J. W., John Locke's Political Philosophy, S. 219 f.: "To this result the reading of Locke's published works contributed its share, even though he had said nothing new. The importance of Locke's Letter in the history of toleration [...] lies not in its novelty or originality [...] His works were persuasive in their age because of their orderliness and reasonableness and philosophical temper."; Guggisberg, Hans R., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 478; Kamen, Henry, Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, S. 232.

⁸²² Gough, J. W., John Locke's Political Philosophy, S. 219 f.: "His works were persuasive in their age because of their orderliness and reasonableness and philosophical temper."

⁸²³ Taggart, Edward, Locke's Writings and Philosophy, S. 425: "His spirit was eminently practical. He had in view, in all his writings, a direct practical result."

⁸²⁴ John Locke, Zweite Abhandlung, S. 205, 318; Pro Systematik: John Colman 1983; Richard Ashcraft 1987, Kap. 9; Waldron 2002; Contra Systematik: Peter Laslett 1970, S. 82, Gough 1973, S. 123; Abrams 1967, S. 105.

⁸²⁵ Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 146.

⁸²⁶ Lechler, Gotthard Victor, Geschichte des englischen Deismus, S. 179.

kritisch mit der Forderung nach religiöser und zugleich persönlicher Freiheit auseinander. Im Verlauf der Entwicklung seiner Argumente rezipiert Locke immer wieder auch zeitgenössische Theoreme. Einige dieser Grundideen übernimmt Locke im Ansatz, verändert sie aber im Detail und führt sie so fort. Grundsätzlich liegt sein entscheidender Beitrag nicht in der völligen Neuschöpfung bestimmter Gedanken, sondern in seiner Kombination derselben⁸²⁷ und der daraus resultierenden inhaltlichen Vielseitigkeit, Rationalität und praktischen Tragfähigkeit.⁸²⁸ Locke kann als Brückenbauer oder Bindeglied zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert beschrieben werden. Er besaß die Fähigkeit, Altes und Neues zu verbinden, indem er Widersprüche beseitigte und so die breite Masse ansprach. Dadurch gelang ihm eine Öffnung seiner Leser für neue Ideen und Möglichkeiten. Wenn spätere Generationen seine Philosophie in einigen Punkten fehlerhaft oder lückenhaft finden, so muss berücksichtigt werden, dass Lockes Werke an den damaligen Zeitgeist und an die Bedürfnisse entsprechend dem Entwicklungsstadium der Gesellschaft angepasst waren.⁸²⁹ So darf es den Wert seiner Werke nicht schmälern, wenn er sich als Vorreiter der Aufklärungsepoche nicht ganz von Traditionen zu lösen vermochte. Nur so konnte ihm eine Vermittlung zwischen der alten und der neuen Zeit gelingen.⁸³⁰

⁸²⁷ Fischer, Paul, Die Religionsphilosophie des John Locke, S. 35.

⁸²⁸ Kahlo, Michael, John Lockes Philosophie der Toleranz, in: Toleranz als Ordnungsprinzip?, S. 145.

⁸²⁹ Bourne, H. R. F., The Life of John Locke, Volume I, S. 167: "He was the one man who, using all that was good in their vague opinions as a groundwork, was able to build thereon a solid structure of sound arguments and excellent philosophy, which, if later generations, grown wiser under his guidance, find it in some respects defective, was, to say the least, as complete as his own age could apprehend, and therefore perhaps the best possible for his age."

⁸³⁰ Fischer, Paul, Die Religionsphilosophie des John Locke, S. 34 f.

4. Vierter Teil - Fazit

Abschließend sollen vier zentrale Thesen als Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit vorgestellt werden:

4.1. Entwicklung der Einstellung Lockes zur Frage der religiösen Toleranz⁸³¹

Der Ausgangspunkt Lockes war geprägt durch seine Ausführungen zum Naturrecht in seinen „*Essays on the Law of Nature*“. Darin erarbeitete er sich den Menschen als Vernunftwesen, das von Gott geschaffen und mit allen notwendigen Fähigkeiten ausgestattet wurde, um Gott als Schöpfer zu erkennen und in Folge dieser Erkenntnis seinen Geboten Folge zu leisten. Die eigene Erfahrung wird zur Quelle eigenen Wissens. Die Heilige Schrift darf Locke zufolge nur auf die Autorschaft Gottes geprüft werden, nicht auf die Korrektheit oder Sinnhaftigkeit des Inhalts. Infolgedessen kann die Heilige Schrift zwar übervernünftig sein, aber niemals widervernünftig. Dieser Tradition Thomas Hobbes‘ folgend⁸³², steht für Locke schon zum damaligen Zeitpunkt fest, dass der Gläubige nur aufrichtig glauben kann, was er selbst mittels seiner Vernunft auf die Autorschaft Gottes hin geprüft hat. Die vorbehaltlose Übernahme tradierter Wahrheiten könne nicht den zur Errettung des Seelenheiles notwendigen authentischen Glauben schaffen.

In seinem Werk „*Two Treatises on Government*“ argumentiert Locke, dass die Gemeinschaft der Menschen ein freiwilliger Zusammenschluss sei. Die Einhaltung des vertraglichen Zusammenschlusses wird abgesichert durch die Jedermann mittels von Gott ausgestatteter Fähigkeiten offenbaren Pflichten des Naturrechts. Von diesen gewonnenen Thesen aus früheren Werken ausgehend widmet sich Locke schließlich in seinem ersten religionspolitischen Werk „*Two Tracts on Government*“ auch der zur damaligen Zeit aktuellen politischen Streitfrage der indifferenten Dinge in der Religion. Sollten gleichgültige Dinge in Glaubensfragen ungeregt bleiben oder bedürfen sie einer allgemeinverbindlichen Regelung, und falls ja, durch wen?

⁸³¹ Siehe oben, S. 42-158.

⁸³² Siehe oben, S. 35.

In den „Two Tracts“ geht Locke davon aus, dass der weltliche Souverän die indifferenten Dinge in der Religion regeln darf und auch muss. Infolge ständiger Auseinandersetzungen konkurrierender Glaubensgruppen sei die Sicherheit des Staates gefährdet. Die Nationalkirche als vereinende Institution mit staatlich festgelegten Regelungen in indifferenten Glaubensfragen sei deshalb notwendig, um im gesamten Staat Frieden einkehren zu lassen. Gerade die im alltäglichen Leben erfahrbare Intoleranz der unterschiedlichen Konfessionen mache einen starken Souverän notwendig. Zudem handle es sich bei indifferenten Dingen in der Religion nur um Fragen der Einhaltung äußerer Umstände. Die erzwungene Gleichförmigkeit in diesem Punkt mache den Glauben selbst keinesfalls unwahr. Auch sei keine Gefahr des Missbrauchs durch den Souverän gegeben, da es sich bei der Normierung indifferenter Glaubensfragen um eine rein formale Macht handle. Diese erfordere wesensnotwendig nur passiven Gehorsam, was bedeute, dass nur das äußere Handeln der Gläubigen erzwingbar sei, nicht aber eine innere Zustimmung im Sinne einer Gewissensentscheidung. Das Gewissen selbst bleibe so immer unantastbar und frei. Ohne Gewissensnot sei der Glaube aufrichtig und das Seelenheil nicht gefährdet.

Im „Essay concerning Toleration“ zeigt sich bereits ein neuer Ansatzpunkt Lockes. Er definiert nunmehr die Machtbefugnisse des zivilen Souveräns unter Berücksichtigung seiner Ergebnisse aus den „Two Treatises on Government“. So versucht Locke nunmehr Schranken für die zivilen Machtbefugnisse zu schaffen. Der Zweck der Gesellschaftsgründung soll auch den Umfang möglicher Gesetzgebung in Glaubensfragen bestimmen. Da die Machtbefugnisse der weltlichen Obrigkeit auf rein weltliche Fragen des Friedens und der Wohlfahrt des Volkes beschränkt sein sollen, ergebe sich aus dieser Aufgabenstellung zugleich die Schranke für gesetzgeberische Befugnisse in Glaubensfragen.

Indifferentes in Glaubensfragen wird von Locke nunmehr unterteilt in rein spekulative religiöse Ansichten, praktische Handlungen und moralische Vorstellungen. Die rein spekulativen religiösen Ansichten seien immer frei von staatlichen Eingriffen oder Beschränkungen, da hierdurch die staatliche Sicherheit niemals berührt werde. Er vergleicht die Misswirtschaft des einzelnen Staatsbürgers in bürgerlichen Angelegenheiten mit der eigenen Sorge des Gläubigen um sein

Seelenheil. Beide Vorsorgebereiche betreffen allein den Einzelnen. Für den Fall, dass der Souverän in bürgerlichen Angelegenheiten eine fehlerhafte Weisung erteile und der Einzelne hierdurch Schaden nehme, sei eine finanzielle Kompensation des Verlusts jederzeit unproblematisch möglich. Ein etwaiger Verlust des Seelenheils könne hingegen von Seiten des Souveräns niemals ausgeglichen werden. Ohne Kompensationsmöglichkeit für fehlerhafte Entscheidungen des Souveräns dürfe in diesen Bereich eigenverantwortlicher Entscheidung des einzelnen Gläubigen nicht eingegriffen werden. Hinzukomme, dass kein Mensch in Glaubensfragen mehr Wissen habe als ein Mitmensch. Von dieser Begrenztheit menschlichen Wissens in Glaubensfragen sei auch der Souverän umfasst.

In Fragen praktischer Handlungen sollen staatliche Eingriffe nur noch möglich sein, falls diese gesellschaftsgefährdend seien. Oberstes Ziel der weltlichen Obrigkeit müsse es sein, dem Gläubigen keine unnötigen Beschränkungen aufzuerlegen. Sollte es dennoch zu einem illegitimen Eingriff seitens des Staates kommen, seien die Anweisungen weiterhin nur formal verpflichtend, ohne jede Auswirkung auf das Seelenheil. Der Kern des Glaubens sei nicht betroffen.

Die dritte Untergliederung betrifft rein moralische Handlungen. Da sich der Staat noch nie in Moralvorstellungen der Bürger eingemischt habe, sei hier eine Eingriffsbefugnis nur eröffnet für den Fall einer akuten Bedrohung der Staatssicherheit.

Im „Essay concerning Toleration“ stellt Locke zudem erstmals auf den Strafzweck hinter den Eingriffen des Staates ab. Der Zweck der Strafe bestimme auch deren zu rechtfertigendes Ausmaß. Weiterhin bleiben der Glaube authentisch und das Gewissen, aufgrund der Ausgestaltung der Eingriffsbefugnis für den Fall der Staatssicherheitsgefährdung als rein formale Macht, frei. Neu ist aber die Überlegung, dass Strafen unrechtmäßig seien, sobald sie wesensgemäß keinerlei Erfolg zeitigen könnten.

Locke bleibt aber trotz oben genannter Weiterentwicklung dabei, dass dem Staat weiterhin relativ weitgehende Eingriffsbefugnisse zustehen für den Fall der Gefährdung der Sicherheit des Staates. Die zivile Obrigkeit bleibt

Letztentscheidungssträger hinsichtlich der Frage, wann tatsächlich eine Bedrohung des Staates vorliegt. Für den Fall unrechtmäßiger Gewaltanwendung bzw. staatlicher Anordnung ist weiterhin passiver Gehorsam vom Einzelnen gefordert. Die Verbindung zwischen Staat und Nationalkirche ist weiterhin das Ideal Lockes.

Im „Letter concerning Toleration“ macht Locke erstmals den Schritt hin zu einem umfassenden Plädoyer für religiöse Toleranz gerichtet an die staatliche Obrigkeit, an alle Kirchen und schließlich an alle Gläubigen.

Locke stellt sich nunmehr auf den Standpunkt, sowohl Staat, als auch Kirchen dürften nicht länger Andersgläubige verfolgen. Die Einwände Lockes können unter fünf zentrale Thesen subsumiert werden: Glaube sei immer individuell; ineffektive Strafen seien unrechtmäßig; das Wesen des christlichen Glaubens verbiete religiöse Verfolgung; keine staatliche Kompetenz ohne staatliche Aufgabe und Rückbesinnung der Kirche auf ihre ursprünglichen Aufgaben.

Zum Argument der Individualität des Glaubens führt Locke aus, dass jede Kirche in ihren Augen orthodox sei. Die Überzeugung von der Wahrheit des eigenen Glaubens sei jeder Kirche wesensimmanent. Ohne diese subjektive Komponente könne es keine Kirche geben. Aus dieser Subjektivität folge aber auch, dass kein Mensch in Glaubensfragen mehr Kompetenz besitze als ein Mitmensch.

Auch im Letter greift Locke das Argument des Strafzwecks auf. Gewalt könne naturgesetzlich keinen aufrichtigen Glauben erzeugen und damit das Ziel der Seelenrettung nicht erreichen. Der zu erreichende Zweck werde somit unmöglich. Ohne Strafzweck gebe es aber keinen Strafgrund und Gewaltanwendung in Glaubensfragen geschehe ohne legitimierenden Strafgrund.

Das Wesen des christlichen Glaubens sei gekennzeichnet durch Nächstenliebe und Toleranz, nicht durch grausame unerbittliche Verfolgung Andersgläubiger. Nur durch eine Rückbesinnung auf christliche Ideale könne unrechtmäßige Gewaltanwendung beseitigt werden.

Staatliche Eingriffe in Glaubensfragen könnten zudem nicht länger unter Heranziehung von Staatsschutzgründen gerechtfertigt werden. Erstmals spricht Locke von einer effektiven Trennung von Staat und Kirche, die eine eindeutige Aufgabentrennung nach sich ziehe. Der Staat sei nur installiert für die Sorge um rein weltliche Angelegenheiten. Da die Gründung nur zu diesem Zweck vorgenommen worden sei, komme dem Staat auch nur in diesem Bereich eine Kompetenz zu.

Neben dem Staat appelliert Locke nun auch an die Institution Kirche. Auch diese müsse sich auf ihre Gründungsaufgaben rückbesinnen. Aufgabe der Kirche sei es gerade nicht gewaltsam unter Zuhilfenahme des Staates gegen Andersgläubige vorzugehen, sondern die Ausübung des Glaubens zu ermöglichen. Äußerstes Mittel der Kirche sei die Exkommunikation, diese wiederum bleibe ohne jede Auswirkung auf die weltliche Stellung des Betroffenen. Die Kirche sei eine private Vereinigung von Gläubigen. Anders als bei der Gesellschaftsgründung würden die Gläubigen im Naturzustand, im Sinne eines unregelmäßigen Zustandes der Glaubensausübung, in Glaubensfragen über keinerlei Strafgewalt über Andere verfügen, die durch den Zusammenschluss auf die Kirche übertragen hätte werden können.

Aus diesen Feststellungen folgert Locke, dass kein staatlicher Eingriff in indifferenten Glaubensfragen gerechtfertigt werden kann, wenn nicht eine Gefährdung des Gemeinwohls vorliegt. Eine Gefährdung soll per se in den von Locke selbst festgesetzten Grenzen der Toleranz vorliegen, die er analog zu seinen vorhergehenden religionspolitischen Schriften ausformt. So könnten weiterhin keine offen und verdeckt gesellschaftsgefährdenden Meinungen geduldet werden. Locke spricht hier nicht länger direkt von Katholiken und Papisten, sondern hält sich argumentativ auf einer abstrakteren Ebene. Inhaltlich besteht aber kein Zweifel, dass es Locke um den Ausschluss der katholischen Konfession geht. Auszuschließen seien weiterhin auch Atheisten als subversive Elemente, die den Bestand jedweden Vertrages gefährdeten, da sie mit der Leugnung Gottes auch das von ihm ausgehende Naturrecht und das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes missachteten. Laut Locke soll es aber keinen Zwang zum Eintritt konfessionsloser Bürger in eine bestimmte Kirche geben und auch ein Kirchenaustritt solle möglich sein, für den Fall, dass der Gläubige zu der Überzeugung gelange im Schoß dieser Kirche sein Seelenheil nicht erlangen zu können. Der Austritt aus einer Kirche habe

aufgrund der Trennung von Staat und Kirche auch keinerlei Auswirkung auf die staatsbürgerlichen Rechten des Gläubigen.

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich der Entwicklung der Lockschen Gedanken zu Fragen staatlich gewährter religiöser Toleranz sagen, dass er zur Zeit der Abfassung der frühen „Two Tracts“ noch ganz in der Tradition des späten Augustinus und des Nationalkirchenanhängers Richard Hooker stand und die Festlegung der indifferenten Dinge in der Religion durch den zivilen Souverän unterstützte. In seinen späteren Schriften vollzieht Locke eine Abkehr von dieser Einstellung durch eine Kombination aus vorhergehenden philosophischen Strömungen und der eigenen Fortentwicklung innerhalb seines Gesamtwerkes.

So scheint das Endergebnis des Letters das Produkt von Gedanken des frühen Augustinus hinsichtlich der begrenzten Urteilskraft des Einzelnen, der Aufrichtigkeit des Glaubens als einzigem Wegweiser zur Erreichung des Seelenheiles und des Absehens von Zwangsanwendungen in Glaubensfragen, sowie Gedanken Martin Luthers zur Frage der einzig notwendigen Elemente christlichen Glaubens im Sinne des Dreisprungs *sola fide*, *sola scriptura* und *sola gratia*, in Kombination mit Wesenselemente des Humanismus durch die Hervorhebung des Ideals der reduktiven Einheit im Zusammenspiel mit den eigenen Gedanken zum Naturrecht, dem Wesen des Glaubens, und den staatsrechtlichen Grundlagen zu Gründung der bürgerlichen und der religiösen Gemeinschaft.

4.2. Stärkung des Staates oder Forderung nach liberalen Grundrechten?⁸³³

Für die These, dass es Locke in seinem „Letter concerning Toleration“ um die Begründung einer umfassenden Freiheit der Religion, der Rede und der Versammlung an sich ging, spricht zunächst dass er als zentralen Angelpunkt seiner Arbeit die Subjektivität der Meinungen aller Individuen herausarbeitet. Mit der Werthaltigkeit der Meinung jedes Individuums geht die Wertigkeit der persönlichen Glaubensanschauung einher. Der Glaube als innerste Überzeugung des Menschen geschützt durch die absolute Privatheit des Gedankens, unantastbar und

⁸³³ Siehe oben, S. 151-157.

unbeeinflussbar durch äußere staatliche oder kirchliche Zwänge. Aus der Subjektivität der Meinung und der Privatheit des Gedankens folgt dann letztlich die Individualität des Glaubens. Voraussetzung der Abkoppelung des Einzelnen von kollektiv vorgegebenen Meinungen sei aber die Stärkung des autonom denkenden Menschen. Nur wenn der Einzelne sich von vorgeschriebenen Wahrheiten löst und aufoktroierte Ansichten unter Zuhilfenahme seines eigenen Verstandes überdenke, vermag er Gott und seinen wahren Glauben zu finden und damit die Voraussetzungen für die Errettung seines Seelenheiles zu schaffen. Ausgangspunkt dieser Emanzipation des Einzelnen ist dabei bereits die Schrift Lockes zur Erziehung. Diese Argumentationslinie Lockes wurde dahingehend interpretiert, dass er die Glaubensfreiheit ganz im Lichte aufklärerischer Ideale als Unterart der Freiheit und Privatheit des Gedankens und damit als naturgegebenes und von staatlichen Zwängen freies Menschenrecht ausgestaltet sehen wollte.

Gegen diese sehr liberale Auslegung der Lockschen Ausführungen im „Letter concerning Toleration“ spricht aber, dass er in seinen früheren Schriften „Two Tracts on Government“ und „Essay concerning Toleration“ noch klar die Vorzüge einer Nationalkirche und die Ausgestaltung der indifferenten Dinge in der Religion durch den staatlichen Souverän betonte. Die Staatskirche, mit ihren durch staatliche Gesetze ausgestalteten Gottesdiensten, sei ein zentraler stabilisierender Faktor für den Frieden im Land und diene auf diese Weise dem Staat, während dieser seine Machtmittel der Staatskirche im Kampf gegen Abweichler zur Verfügung stelle. Auf diese Weise würden beide Institutionen profitieren und sich gegenseitig unterstützen.

Im „Letter concerning Toleration“ gelangt Locke schließlich aber zu der Erkenntnis, dass der Druck der Masse der Abweichler und die damit einhergehenden politischen Kosten einer gewaltsamen Rückführung in den Schoß der Staatskirche einfach zu groß geworden sind. Die mündigen Staatsbürger seien zu mündigen Gläubigen geworden, die das Bedürfnis nach der Respektierung der Individualität ihres Glaubens vom Staat und auch von ihrer Kirche einfordern. So sei die Gewährung staatlicher Toleranz zu einer Frage des politischen Machtumfangs geworden. Die Perspektive dessen, was den Staat am meisten in seiner Stabilität und seinem Wohlergehen bedroht, hat sich verschoben und es gilt einen Mittelweg zu finden,

der es erlaubt einen Schritt auf die Abweichler zuzugehen und so Frieden im Staat herzustellen ohne zugleich jede Restmacht des Staates für den Fall einer Gefährdung aufzugeben. Tatsächliche Fälle der Bedrohung staatlicher Sicherheit zeigt Locke implizit durch seine auch im „Letter concerning Toleration“ ausgeformten Toleranzgrenzen gegenüber Katholiken und Papisten, sowie Atheisten, auf.

Insgesamt bleibt festzustellen, dass Locke das rein praktische Ziel des Staatsschutzes und des Friedens im Land mit dem dringenden Bedürfnis Missstände innerhalb der Kirche zu bereinigen, vereint. Er versteht die Toleranzproblematik weiterhin als Frage nationaler Stärke wählt aber nunmehr als Endpunkt seiner Entwicklung im „Letter concerning Toleration“ den Lösungsweg der allseitigen Duldungspflicht des Staates, der Kirchen und der Individuen untereinander, kombiniert mit dem Anspruch auf Gleichbehandlung. Der Staat erhält eine Restmacht in Glaubensfragen und wird so zur Schutzinstanz aller Kirchen und Gläubigen. Die Individuen werden autonom von vorgegebenen kirchlichen Autoritäten und aus der Gleichheit der Behandlung unterschiedlicher Konfessionen wird eine Freiheit des Menschen in Glaubensangelegenheiten. Die Ausübung der unterschiedlichen Glaubenspraktiken wird dabei einerseits geschützt, andererseits aber auch hinsichtlich eines etwaigen Gefährdungspotentials vom Staat überwacht. Die von Locke vorgeschlagene Lösung stellt sich somit weiterhin als staatlich gewährtes Privileg und nicht als selbständig ausgestaltetes, vom Staat völlig unabhängiges Menschenrecht dar.

4.3. Lockes Entscheidung gegen die Staatskirche als „comprehensive church“⁸³⁴

Als sich Heinrich VIII. 1534 von der katholischen Kirche abwendete und sich zur Gründung der Anglikanischen Staatskirche entschloss, entzündete er damit einen Jahrhunderte lang währenden Streit zwischen Protestanten und Katholiken. Im Laufe dieser Zeit kamen noch Zwistigkeiten innerhalb der protestantischen Lehre hinzu, die zu zahlreichen dissentierenden Abspaltungen von der Nationalkirche

⁸³⁴ Siehe oben, S. 114-119.

führten. Locke prangert im „Letter concerning Toleration“ erstmals die Verbindung zwischen Staat und Nationalkirche ausdrücklich an und schildert, dass diese Verbindung zumeist zu einem Machtmissbrauch der Staatskirche infolge des Zugriffs auf staatliche Machtmittel führe. Ohne Bevorzugung der Nationalkirche durch den Staat befänden sich alle Konfessionen in einem Umfeld der Gleichheit und nur ein solches lasse den allseitigen Wunsch und das Bedürfnis nach gegenseitiger Toleranz entstehen.

Für Locke war das Ideal einer „comprehensive church“ im Sinne eines Dachverbandes zur Vereinigung aller dissentierenden Sekten nicht umsetzbar. Der Versuch verhärtete und überaltete Strukturen und Ansichten innerhalb der Staatskirche zu öffnen und den Weg für eine Rückbesinnung auf elementare und damit allen gemeinsame Glaubensinhalte zu bereiten, war an der praktischen Umsetzbarkeit gescheitert. Die Ausführungen im „Letter concerning Toleration“ zielen klar in Richtung einer Aufbereitung des christlichen Glaubens als universaler Glaube, geeignet zur Vereinigung aller christlichen Gläubigen, nicht länger auf die Bestärkung der Institution Kirche als „comprehensive church“. Die Staatskirche habe eine Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse nicht leisten können oder wollen, verfügte sie doch durch die Verbindung mit der weltlichen Obrigkeit und der erzwungenen Mitgliedschaft der Mehrzahl aller Bürger über ausreichend Macht innerhalb des Staates und innerhalb des religiösen Gesellschaftslebens. Der christliche Glaube an sich sei aber als „comprehensive religion“ prädestiniert für ein tolerantes Zusammenleben verschiedener Konfessionen, ohne dass es einer bestimmten Kirche im Sinne einer „comprehensive church“ bedürfe. Innerhalb des christlichen Glaubens müsse nur das Augenmerk auf die Betonung der für die Erlangung des Seelenheiles notwendigen und damit wesentlichen Glaubensinhalte gesetzt werden, um ein tolerantes Miteinander aller christlichen Gläubigen zu erreichen. Locke bedient sich hierfür des Prinzips der reduktiven Einheit folgend aus der Tradition des Humanismus in Kombination mit seinen gewonnenen Erkenntnissen über die Religionsgemeinschaften als freiwillige Zusammenschlüsse von Gläubigen, dem Wesen des Glaubens als freie und von Zwang unbeeinflussbarer Gewissensentscheidung und der Nächstenliebe als oberstem Gebot christlichen Glaubens.

4.4. Erfolgreiche Auseinandersetzung Lockes mit seinem Kritiker Jonas Proast⁸³⁵

Proasts Standpunkt war im Wesentlichen gekennzeichnet durch folgende Grundannahmen:

Staatliche Strafen in Glaubensangelegenheiten können indirekt nützlich und sinnvoll sein im Sinne eines Katalysators, um Andersgläubige zu einem Überdenken der eigenen Einstellung zu bewegen. Proast argumentiert weiter, dass die Strafgewalt des Staates aus dem Zweck der Gründung des Staates folge und dieser nicht nur zum Schutz ziviler Interessen gegründet worden sei, sondern insgesamt zum Wohlergehen des Volkes, was die Errettung des Seelenheiles ebenso umfasse, wie den Schutz weltlicher Besitztümer. Somit hätten die Menschen ihre naturgegebene Zwangsgewalt in Glaubensfragen bei der Gesellschaftsgründung auf den zivilen Souverän übertragen. Wenn die rechtmäßige Strafgewalt angemessen gegen Andersgläubige eingesetzt würde, wäre dies immer nützlich für die Verbreitung der wahren Religion.

Locke gelingt durch seine konsequente Argumentation eine Widerlegung der Thesen Proasts. Er gewichtet seine Argumente für Toleranz in Glaubensfragen neu, ohne seine gewonnenen Erkenntnisse aus dem „Letter concerning Toleration“ aufzugeben. Locke arbeitet gezielt heraus, dass die Ausübung von Macht immer einer Rechtfertigungsgrundlage bedarf. Nur Strafen, die einen effektiven Zweck haben, dürfen auch angewandt werden. Im Bereich des Glaubens gebe es keine ultimativen Wahrheiten und alle Gläubigen hätten ein Recht darauf von ihrem Glauben überzeugt zu sein. Keine Konfession habe mehr Anrecht auf Geltung als eine andere, weshalb jede Gewaltanwendung in Glaubensfragen unrechtmäßig, ineffektiv und letzten Endes immer maßlos sei.

Die Anwendung staatlicher Gewalt würde sich immer gegen Dissenters richten, niemals gegen Mitglieder der Staatskirche. Der Staat treffe vor der Gewaltanwendung gerade keine Entscheidung über die Frage, wer tatsächlich sorgfältig nachgedacht habe und wer nicht, denn einzig die Zugehörigkeit zur staatlich unterstützten Konfession biete noch keine Gewähr für eine sorgfältige eigene Wahl des Gläubigen. Falls die Gewalt, wie von Proast vorgeschlagen,

⁸³⁵ Siehe oben, S. 158-176.

angewendet wird, um Andersgläubige zu einem Überdenken ihres Glaubens anzuregen, bleibe die Frage, wann ein positiver Effekt dieser Gewaltanwendung angenommen werden könne. Aufgrund der Privatheit der Gedanken könne nur anhand einer nach außen hin sichtbaren Handlung des Bestraften ein Gesinnungswandel erkannt werden. Diese für den Staat sichtbare Handlung könne aber einzig in der Konvertierung zur Konfession der Staatskirche bestehen. Sollte die Gewaltanwendung zu keiner Konvertierung führen, würden immer stärkere Strafen notwendig, um auf die hartnäckigen Abweichler einzuwirken. Die Grenze des Ausmaßes an Strafen sei dabei undefiniert und nach oben offen. Letzten Endes sei zudem durch Gewaltanwendung in Glaubensfragen immer nur äußere Konformität erzwingbar, nicht aber wahrer Glaube. Sollte es zu einer Konvertierung kommen, so geschehe diese nicht aufgrund einer tatsächlichen Glaubensverschiebung, sondern allein aufgrund kalkulierbaren menschlichen Verhaltens zur Selbsterhaltung, um nicht länger in den Fokus staatlicher Gewaltanwendung zu gelangen. Unter Berücksichtigung dieser zahlreichen Unwägbarkeiten könne allein die Aussicht auf gegebenenfalls positive Effekte der Gewaltanwendung in Glaubensfragen keine Rechtmäßigkeit der Strafe an sich generieren.

Lebenslauf

Name: Katrin Stöckl
Geburtsdatum: 19. März 1984
Geburtsort: Neukirchen bei Heilig Blut

1994 bis 2003: Besuch des Carl-Friedrich-Gauß Gymnasiums in Schwandorf

2003 bis 2006: Studium der Rechtswissenschaften an der juristischen Fakultät der Universität Regensburg.

2006 bis 2008: Studium der Rechtswissenschaften an der juristischen Fakultät der LMU München

2008: 1. Juristisches Staatsexamen mit Schwerpunkt Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie und Rechtssoziologie (LMU München)

2008 bis 2009: Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Regensburg am Lehrstuhl von Herrn Prof. Dr. Pawlik (Strafrecht, Strafprozessrecht und Rechtsphilosophie)

2009 bis 2011: Rechtsreferendariat am OLG München

2011: 2. Juristisches Staatsexamen in München

seit 16.11.2011: Staatsanwältin bei der Staatsanwaltschaft Aschaffenburg

2008 bis 2012: Dissertation zum Thema: Der „Letter concerning Toleration“ von John Locke